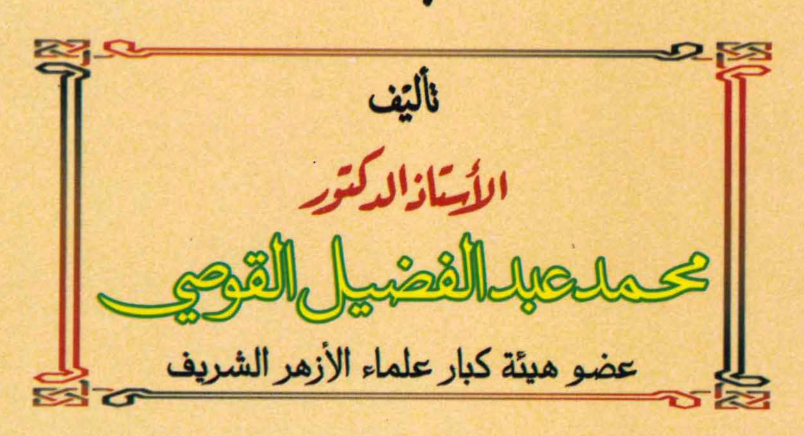
هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد

لحجة الإسلام الغزالي

القطب الثالث





هوامش على ١ الاقتصاد في الاعتقاد

لحجة الإسلام الغزالي

القطب الثالث

تأليف

الأستاذ الدكتور

محمد عبد الفضيل القوصي

عضو هيئة كبار علماء الأزهر الشريف



الإدارة: ١١٣٩ زهراء مدينة نصر - القاهرة.
تليفاكس: ٠٠٢٠٢٢٤١١١٤٤١
مركز التوزيع: ٢٢ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر - القاهرة.
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٥١٤٩٦٣٣ - محمول: ٠١٠٠٢٤٣٦٢٦٣
البريد الإلكتروني: basaaer_egypt@yahoo.com

الطبعة الأولى
1435هـ / 2014م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٠١٣/٢١١٢٥
الترقيم الدولي
I.S.B.N. 978-977-489-143-4

هوامش

على

الاقتصاد في الاعتقاد

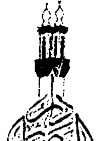
لحجة الإسلام الغزالي

القطب الثالث

تأليف

الأستاذ الدكتور

محمد عبد الفضيل القوصي



عضو هيئة كبار علماء الأزهر الشريف


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

[البقرة: ٣٢].

تصدير

بين الإمام الغزالي وبيني ود موصول، وتلمذة لم تنقطع منذ جلست من كتابه (الإحياء) مجلس الطلب في بواكير العمر، وها أنذا أعود -بعد أن ولى من العمر ما ولى- فأجلس الجلسة نفسها من كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، ولا يزال للإمام الحجة في القلب المكان الأثير، وكيف لا.. وهو فنن من أفنان الدوحة الأشعرية السامقة، استقامة نهج، ونصاعة فكر، وذوق نظر؟

وأنت مع الغزالي تستشعر مذاقًا لكل كتاب، فما هو بالرجل الذي يرتضي القول المكرور، بل أكاد أقول إن لكل كتاب من كتبه تجربة خاصة به، ومن شأن أولئك الرجال ذوي التجارب الخصبة أن يصعب على المتأملين العثور على ما يربط شتات تجاربهم تلك من وحدة، فتتعدد بشأنهم التفسيرات، وتختلف في أمرهم وجهات النظر، وتتكثر بصددهم زوايا الرؤية.

بيد أنني أزعم أن كتاب (الاقتصاد) -الذي نحن بإزائه- يعبر عن «مرحلة» أكثر مما يعبر عن «تجربة»، إنه -لعمري- تعبير جيد عن تلك المرحلة التي جلس فيها الغزالي متصدرًا للفتيا والدرس، ذلك أن هذا الكتاب -بعد إمعان النظر فيه- يعد بمثابة (عقيدة) تقدم إلى الناس مصحوبة بأدلتها كي يعتقدوها، فكما كتب كل من أبي حنيفة والشافعي: الفقه الأكبر، وكما كتب الأشعري: رسالة أهل الثغر، وكما كتب إمام الحرمين: العقيدة النظامية، فكذلك نسج الغزالي على نفس المنوال[(١)].

---

(١) فالغزالي يقول في المقدمة ص٨ «وسيتضح لك أيها المشوق إلى الاطلاع على قواعد عقائد السنة المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة... إلخ» ص٨، وهو يحجم عن ذكر الاختلافات العويصة في دقيق =

الهدف من وراء هذا الكتاب إذن ليس مبتكرًا ولا جديدًا، بل هو هدف مسبوق إليه، لكن الغزالي بذكاء وحنكة، قد اختار لهذا الغرض المسبوق: عنوانًا غير مسبوق، يجمع في إهابه عدة خصائص، ثم وفَّى في المحتوى بما يكاد أن يكون قد التزم به في هذا العنوان.

فالمعاني التي تدور حولها لفظة الاقتصاد هي: ترك الفضول، والسداد، والتوسط. وعدم الإسراف، والاستقامة نحو الوجه المطلوب دون عدول عنه، وكلها معان قد قصد إليها الغزالي قصدًا، وضمها بأسرها في باقة واحدة، هي تلك اللفظة المنتقاة (الاقتصاد)!!

معنيان اثنان لهذه اللفظة نود أن نلفت النظر إليهما:

أولهما: ذلك المعنى المتبادر من كلمة «الاقتصاد»، وهو عدم الإسراف، وأكبر الظن -إن لم يكن أكبر اليقين- أن الغزالي قد وضعه نصب عينيه، إن في العنوان أو في المحتوى، فماذا يكون الاقتصاد بهذا المعنى المتبادر إلا أن يكون تركًا للفضول، واشتغالًا بالمهم، واستقامة في التوجه إلى الوجه المطلوب دون عدول عنه، ومحتوى الكتاب ينطق بهذا كله في مواضع تصعب على الحصر؟

خذ مثلًا قوله: (لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لأبطلنا القول بالكمون ... إلخ)[١]، ثم هو يعتذر في موضع آخر عن (الإخلال بفصول شحنت بها المعتقدات)[٢] ولا يقف أمر الاقتصاد بالمعنى المتبادر -في

=

الكلام قائلا ص١٨٤ «إن الخوض فيها غير لائق بما يراد منه تهذيب المعتقدات» وكثير غير ذلك.

(١) ص ٣٣.

(٢) ص ١٨٣.

نظر الغزالي- عند حد اختصار الموضوعات، أو اجتزاء الصفحات، إذن لهان الخطب، بل يتعداه إلى ما هو أكثر أهمية وأعمق خطرًا، وهو ما يمكن لنا تسميته تجوزًا (اختصار المعتقدات) بمعنى ترك التزيد فيها، والاقتصار على الثابت القطعي منها.

فمثلًا: يجب على المسلم الثناء على الصحابة رضوان الله عليهم، واعتقاد أفضليتهم، أما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم، وترتيبهم في الفضل - عند أهل السنة- كترتيبهم في الإمامة، وعند هذا الحد ينبغي التوقف (فلا نقول بعدئذ: فلان أفضل من فلان؛ لأن هذا معناه أن محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع، وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله تعالى ورسوله)[١].

وخذ مثلًا آخر على ذلك الاختصار، وهو التحرز في التكفير، وللغزالي في هذا الباب عبارة ثمينة «إن الذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز عن التكفير ما وجد إلى ذلك سبيلًا، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»[٢].

ثانيهما: ذلك المعنى القريب من المتبادر للفظة الاقتصاد، وهو القصد والتوسط، وخفض الغُلواء، وما أكثر الأمثلة على ذلك، والتي يمكن العثور عليها بيسر في تضاعيف الكتاب.

على أن ثمة أمرًا نود الإشارة إليه، وهو أن الغزالي كثيرًا ما يصك تعبيرات موجزة تحدث في النفس وقعًا مباغتًا، وكلها تصب في مجرى ذلك المعنى القريب

من المتبادر، كأن يحذرنا مثلًا من (الإسراف في الأطراف)[١] أو كأن يدعونا إلى التحليل المتأني للألفاظ (فمثار الأغاليط إجمالها)[٢]، أو كأن يصف قومًا دفعهم الغلو إلى (الانتقال من تقليد المذهب إلى تقليد الدليل)!![٣]

بهذا الاقتصاد – سواء بمعناه المتبادر أو القريب منه – أمكن للغزالي أن يحل مشكلات فكرية شتى من أيسر طريق.

فبالاقتصاد – بكلا معنييه – أمكن للغزالي أن يقيم تكاملًا بين العقل والشرع، وأن يشق طريقًا وسطًا بين إفراط الحشوية، وتفريط المعتزلة.

وبالاقتصاد – بكلا معنييه – أمكن للغزالي أن يقيم تصالحًا بين الألفاظ والمعاني، وأن يرتب العلاقة بينهما ترتيبًا دلاليًا معرفيًا سديدًا[٤].

وبالاقتصاد – بكلا معنييه – أمكن للغزالي أن يدلي برأي قويم في قضية تناهي صفات الله تعالى أو لا تناهيها، متوسطًا بين الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع المعاني وتنوب عنها، وبين انشعاب تلك الصفات العلية إلى ما لا يتناهى، فيكون بحسب كل متعلق صفة[٥].

وبالاقتصاد – بكلا معنييه – أمكن للغزالي أن يجمع بين رأيين متقابلين في صفات الأفعال، رأي يقول بقدمها، مراعيًا ملحظًا ومتجنبًا محذورًا، ورأي يقول بحدوثها، مراعيًا ملحظًا ومتجنبًا محذورًا أيضًا[٦].

---

(١) ص ٢٠١.

(٢) ص ١٣٧.

(٣) ص ١٤٤.

(٤) ص ١٣٧، ص ٢٣ – ٢٥.

(٥) ص ١١٨.

(٦) ص ١٣٦.

وبعد ... فقد قُدِّر لي أن يكون نصيبي: بعض مباحث القطب الثالث من هذا الكتاب ذي الأقطاب الأربعة، التي يتناول فيها الغزالي موضوعات العقائد تناولًا يُجسد السمات الأصلية للمذهب الأشعري، ممتزجة برؤية الغزالي المتفردة المتميزة.

سنحاول فيما نكتب أن نقتنص الفكرة التي دارت بخلد الغزالي فانبثت فيما كتب، وسنستعين بنصوصه بين الفينة والفينة، ومتى دعت إلى ذلك حاجة.

عسى أن يكون لي في هذا العمل بعض زاد الآخرة، ومرضاة الحكيم العليم، وعلى الله قصد السبيل.

***

الفصل الأول

صفات الأفعال

صفات الأفعال

إذا كان الحديث في القطب الثاني من أقطاب هذا الكتاب يدور حول صفات الله تعالى، فإن هذا القطب الثالث منه يدور حول أفعاله سبحانه.

في البدء يمكن تقسيم أسمائه تعالى - متابعة لما جرى عليه مذهب الأشاعرة - وكما فعل البغدادي - إلى ثلاثة أقسام: -

قسم منها يستحقه سبحانه لذاته كوصفه تعالى بأنه موجود، وذات، وغني.

وقسم منها يستحقه لمعنى قام به: كالعالم والقادر والمريد والحي والمتكلم والسميع والبصير.

وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك[1].

---

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٢١ - ١٢٢، ولقد قيل في التعريف بصفات الأفعال عبارات تفسيرية شتى، فقيل تارة إنها صفات تدل على التأثير، ولها أسماء غير اسم القدرة (المسامرة ص ٨٤)، وقيل تارة: إن كل ما وصف الله تعالى به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو صفة ذات، وما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل (التعريفات للجرجاني ص ١١٧، وأيضًا مقالات الإسلاميين ص ٢٦٣ ج ١) وقيل تارة: إن صفات الأفعال هي ما يجوز عليها السلب، إلا أن سلبها لا يستلزم نقيصة (إشارات المرام ص ٢١٢) وقيل تارة: إن كل ما يحتمل الزيادة والنقصان فهو من صفات الفعل، وكل ما لا يقع فيه زيادة أو نقصان فهو من صفات الذات (الحكيم الترمذي: معرفة الأسرار ص ٦٠)، وقيل تارة أخرى: إن ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات، وما لا يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الفعل (التبصرة لأبي المعين النسفي - مخطوط لوحة ٦٤)، وقارن أيضًا شرح الكبرى للسنوسي ص ٤١٧، ص٤٢١.

وتكاد هذه التفسيرات جميعًا - وغيرها كثير - تلتئم في سياق واحد، وهو أن صفات الأفعال واقعة تحت مشيئته سبحانه وإرادته وقدرته، وما كان كذلك فلا يكون شيء منها واجبًا عليه تعالى، بل هو ممكن له، وتحت عباءة الإمكان هذه تندرج كل هذه التفسيرات السالفة الذكر، قارن: الماتريدي: التوحيد ص ٥٠، ومحمد عبده: رسالة التوحيد ص ٣٩.

ويمكن أيضًا تقسيم هذه الأسماء الجليلة - كما فعل الغزالي - إلى أربعة أقسام:

الأول: ما لا يدل إلا على ذاته سبحانه، وهذا صادق أزلًا وأبدًا.

الثاني: ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد، وهذا أيضًا صادق أزلًا وأبدًا، لأن ما يسلب عنه فهو يسلب عنه، فيلازم الذات على الدوام.

الثالث: ما يدل على الذات وصفة زائدة من صفات المعاني كالحي والقادر..، وهذا النوع يصدق عليه تعالى أزلًا وأبدًا.

الرابع: ما يدل على الذات مع إضافتها إلى فعل من أفعاله: كالجواد والرزاق والخالق..، وهذا مختلف فيه، فقال قوم هو صادق أزلًا، إذ لو لم يصدق أزلًا لكان اتصافه به موجبًا للتغير، وقال قوم لا يصدق، إذ لا خلق في الأزل فكيف يكون خالقًا؟[١]

ثم يأتي الرازي[٢]، فيجري هذا التقسيم الثلاثي أو الرباعي للأسماء في الصفات نفسها، ثم يصير هذا التقسيم كالتقليد المرعي في مذهب الأشاعرة.

وبقليل من التأمل في هذا التقسيم نلحظ أن للصفات الذاتية وصفات المعاني من الخصائص ما ليس لصفات الأفعال.. موضوع حديثنا.

فمن شأن الصفات الذاتية وصفات المعاني أن تكون واجبة وقديمة، بمعنى أن العقل يستحيل أن يتصور شيئًا منها معدومًا، كما يستحيل أن يتصور الذات

---

(١) الغزالي: الاقتصاد: ص ٣٠٦ وما بعدها تحقيق د/ مصطفى عمران.

(٢) الرازي: شرح أسماء الله الحسنى: ص ٤٣ وما بعدها.

المقدسة خلوا عن شيء منها أزلًا وأبدًا، وكيف لا، وتلك الصفات إما ثابتة لذاته تعالى، أو ثابتة لمعان قائمة بذاته سبحانه؟ فأية شائبة من الجواز أو الحدوث محالة إذن، لما تعنيه من الاحتياج والنقص، وكلاهما محال عليه جل وعز.

أما صفات الأفعال فليست كذلك، لأنها عبارة عن صدور أثر من الآثار عن قدرته تعالى على حد تعبير الرازي[١] فلا معنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته، ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بقدرته، وهكذا.

صفات الأفعال ليست كذلك، لأنها صفات متعلقة بمخلوقاته، متعلقة بتوجه قدرته تعالى صوب تلك المخلوقات على أي نحو من أنحاء التوجه، خلقًا أو رزقًا أو تكليفًا، أو إحياء أو إماتة.

فكيف نفهم هذا المركب الإضافي: (صفات الأفعال) على وجهه؟

فلنبدأ (بالصفات): أي المضاف، فها قد عرفت أنها صفات متعلقة بمخلوقاته تعالى، ومعنى هذا أن الأفعال المستندة إليها كالخلق والرزق - هي بلا جدال - أفعال حادثة بعد عدمها، (وقد كان تعالى موجودًا في الأزل قبلها) على حد تعبير الباقلاني[٢]، أما الصفات المتعلقة بها فهي كما يقول البيهقي (تسميات ورد السمع بها، مستحقة له تعالى فيما لا يزال، لا في الأزل، لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل)[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٤.

(٢) الباقلاني: الإنصاف ص ٢٦.

(٣) البيهقي: الاعتقاد: ص ٢٧.

فماذا نقول عن تلك الصفات: أعني كونه تعالى خالقًا أو رازقًا؟ هل نقول إنها صفات قديمة، مثل صفات الذات وصفات المعاني؟ أو نقول إنها حادثة، مثلها مثل الأفعال التي تعلقت بها وهي الخلق والرزق؟؟

قال قوم من أهل السنة - وهم الماتريدية - بمماثلتها لصفات الذات والمعاني في القدم، وقد لحظوا في ذلك ملحظًا وتجنبوا بذلك محذورًا.

وقال قوم من أهل السنة - وهم الأشاعرة - بمماثلتها للأفعال التي تعلقت بها في الحدوث، وقد لحظوا في ذلك ملحظًا وتجنبوا بذلك محذورًا.

لكن الخطب - بعد ذلك - هين، والخلاف ليس انشقاقًا، كما سوف ترى.

أما الفريق الأول - أعني الماتريدية - فقد لحظ أن صفة القدرة الإلهية تعني «صحة» فعل الشيء أو تركه، لكنها لا تعني الإيجاد الفعلي، أي (التكوين) بفروعه المتعددة من خلق أو رزق، ومن ثم فلا تصلح القدرة بمفردها في الإيجاد، بل لا بد للإيجاد من صفة قديمة تكون منشأ الأفعال الإلهية المتعلقة بالمخلوقات في الدنيا والآخرة، وهي صفة التكوين، وربما اشتقوا لها هذا الاسم من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

كما أنهم قد تجنبوا بذلك محذورًا، فإنه تعالى لو سمى خالقًا عند توجه صفة القدرة صوب الخلق، - أي لو كانت صفات الأفعال حادثة - لكان معنى هذا أنه استفاد هذه الصفة عند خلقه للخلق، وفي ذلك ما فيه من شائبة التغير، والخلو في الأزل عن صفة كمال، يقول أبو حنيفة ﷺ فيما نقل عنه (ليس بإحداثه البرية استفاد اسم الرب، بل له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالقية ولا

مخلوق، وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، فكذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك أنه على كل شيء قدير)[١].

ومن أجل ذلك فقد نفى الماتريدية أية تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل من حيث اتصاف الله تعالى بهما أزلًا، فالله تعالى - كما يقول أبو منصور الماتريدي[٢] - قد تمدح في كلامه أزلًا بالأسماء التي تتعلق بها صفات الأفعال، كما تمدح بالأسماء التي تتعلق بها صفات الذات، حيث قال سبحانه: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤][٣].

أما الفريق الثاني - وهم الأشاعرة القائلون بأن صفات الأفعال حادثة - فقد لحظوا أنه لا بد من توجه صفة القدرة صوب الخلق بالفعل حتى يسمى خالقًا، ولا بد من توجهها صوب الرزق بالفعل حتى يسمى رازقًا، أما قبل ذلك، وفي الأزل، فهو تعالى خالق رزاق، وإن كان لا مخلوق ولا مرزوق، لكن باعتبار أن له «القدرة» على الخلق والرزق كما يقول ابن الهمام[٤].

---

(١) الكمال بن الهمام: المسايرة ص ٣٩ - ٤٠، والطحاوية ص ١٢٧ وما بعدها، وأيضًا: كتابنا: هوامش على العقيدة النظامية ص ٢١٦ وما بعدها، وقارن ابن قاسم في حواشيه على المسامرة ص ٨٤ وما بعدها وإشارات المرام ص ٢٢١ - ٢٢٢، وأيضًا: شرح العقائد النسفية ص ١١٨ - ١١٩ ج١.

(٢) إشارات المرام ص ٢١٩ وما بعدها، وقارن تأويلات أهل السنة للماتريدي ص ١٩ عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، وأيضًا: التوحيد للمارتدي ص ٥١.

(٣) شرح المقاصد ص ٨٠ ج٢، وقارن بذلك قول ابن المعين في التبصرة لوحة ٦٤ (ونحن لا حاجة بنا إلى إثبات الفرق لأنها كلها عندنا أزلية).

(٤) ابن الهمام: المسايرة ص ٨٨، ثم انظر ص ٨٠ - ٨١ ج٢، من شرح المقاصد لتجد بيانًا ناصعًا لرأي الأشاعرة.

كما تجنب الأشاعرة بقولهم هذا محذورًا، وهو أنه تعالى لو كان كونه خالقًا: قديمًا لكان الخلق معه قديمًا، فيلزم قدم العالم، وهو محال[(١)].

ومن أجل ذلك فقد حرص هذا الفريق - أعني الأشاعرة - على أن ينفي عن صفات الأفعال أنها صفات ذات، بل ويسعى حثيثًا في تثبيت هذه التفرقة في الذهن، فهي ليست صفات ذات، بل الأقرب أن تسمى (صفات القدرة) إذا صح هذا التعبير، أو (تعلقات القدرة) بالتعبير الاصطلاحي المأثور.

لكن هذا الاختلاف بين جناحي أهل السنة لم يكن انشقاقًا يصعب رأبه، بل كان اختلافًا بين وجهتي نظر قريبتين كما أشار الكثيرون، ولذلك فقد انحاز ابن الهمام - وهو من هو في مذهب الماتريدية - إلى رأي الأشاعرة[(٢)].

أما الغزالي فقد جعل الخلاف بين الفريقين خلافًا اعتباريًا بحتًا[(٣)].

---

(١) الرازي: شرح أسماء الله الحسنى: ص ٥٤، والكلاباذي: التعرف ص ٥٤، وأكثر ميل الكلاباذي في هذه النقطة خصوصًا نحو المذهب الماتريدي.

(٢) قارن: المسايرة ص ٣٦ - ٤٠، ولقد عتب عليه كثير من الماتريدية هذا الموقف، انظر مثلًا: ابن قاسم في حواشيه على المسامرة ص ٨٥ وما بعدها، وأيضًا: إشارات المرام للبياضي ص ٢٢١ وما بعدها، وكذلك المرجاني في حاشيته على العضدية ص ١١٥ ج٢ وما يليها.

(٣) بيد أن تبسيط الاختلاف على هذا النحو ينبغي أن لا يصرف أنظارنا عن جهود الماتريدية الشائقة في إثبات ثامنة صفات المعاني القديمة عندهم، أي صفة التكوين، وكيف لا وهي واحدة من كبريات القضايا الفارقة التي تميز مذهبهم؟

ويمكن إجمال هذه الجهود الماتريدية في جوانب أربعة:

أما أولها: فهو الجهد الجهيد في سبيل إثبات الفرق بين صفة القدرة من جهة، وصفة التكوين من جهة أخرى، استهدافًا لإثبات المغايرة بينهما، فلقد كان الاعتراض الأشعري الرئيس - الذي أبرزه الرازي أيما إبراز، ثم أخذه عنه من جاء بعده - يقوم على أن صفة القدرة غنية عن التكوين، لأنه (إن كان المراد من التكوين نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد إلا عند
=

=

وجود المكونات، فيلزم حدوث التكوين، وانتفاء كونه صفة قديمة، وإن كان المراد من التكوين أنه صفة مؤثرة في وجود الأثر فهو عين القدرة) (المحصل ص ١٨٩)، ومن جهة ثانية (فإن صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة (أي يصح بها وجود المقدور) فإن كانت صفة التكوين مؤثرة على هذا النحو أيضًا فهي عين صفة القدرة، أما إن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثرًا بالإيجاب لا بالاختيار، وهو باطل) (معالم أصول الدين ص ٥٩ – ٦٠)، ولقد تناول الطوسي هذا الشق الأخير من كلام الفخر منتقدًا إياه (تلخيص المحصل ص ١٩٠) ثم دفع السعد هذا الانتقاد ببراعة (مقاصد ص ٨١ ج٢)، وإن كنا لا نرى ما رأى!!

أبرز ردود الماتريدية على اعتراض الفخر يرتكز على أن لصفة التكوين جهتين، ولصفة القدرة جهتين، فصفة التكوين من جهة تعلقها بالموصوف وهو الباري تعالى: تكون على سبيل الاختيار، بمعنى أنه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق، ومن جهة تعلقها بالمخلوقات والمكونات: تكون على سبيل الوجوب، بمعنى أنه متى خلق الله المخلوق وكونه: وجب وجوده حينئذ، وإلا لزم العجز.

أما صفة القدرة فإن جهتي تعلقها على العكس من ذلك، إذ أنها من جهة تعلقها بالموصوف، وهو الباري تعالى: تكون على سبيل الوجوب لأنه يستحيل القول بأنه متى شاء قدر ومتى شاء لم يقدر، ومن جهة تعلقها بالمقدورات: تكون على سبيل الصحة والجواز، لأنه لا بد من اقترانها بصفة الإرادة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من المتقابلات (انظر على سبيل المثال: إشارات المرام ص ٢١٧ وشيخ زادة اختلافات الأشاعرة والماتريدية (مخطوط ص ٥ و ص ١٠).

أما ثانيها: فهو الجهد الجهيد الذي بذله الماتريدية في سبيل الابتعاد بصفة التكوين عن أن تكون (حادثة) خلافًا لصنيع الكرامية من جهة، ولصنيع ابن تيمية مؤخرًا من جهة ثانية، فاتصافه تعالى بالحوادث مرفوض عندهم، أعني عند الماتريدية كما هو عند الأشاعرة، ويرتكز جهدهم في هذا السبيل على أن الله تعالى قد وصف نفسه في كلامه الأزلي بأنه خالق، فلو لم يكن التكوين – الذي من فروعه: التخليق – صفة أزلية قائمة بذاته سبحانه لأدى ذلك إلى الكذب المحال في حقه تعالى، ومن جهة أخرى فلو كان التكوين حادثًا لاحتاج في تكوينه أيضًا إلى تكوين حادث، ولأدى ذلك أيضًا إلى التسلسل المحال.

ولا يجد الأشاعرة صعوبة في القول – في مقابلة هذا – بأن الحاصل في الأزل إنما هو أمر وراء التكوين، هو منه بمثابة المنشأ والمبدأ، ولا استحالة في أن يكون هذا المبدأ والمنشأ، هو صفة

=

القدرة ففيها الغنية عنه (شرح العقائد النسفية ص ١٣٠ - ١٣١ ج ١، وأيضًا شيخ زادة: المصدر السابق).

أما ثالثها: فهو الجهد الجهيد الذي بذله الماتريدية في سبيل التوفيق بين قولهم بقدم التكوين من جهة، وحدوث المكونات من جهة أخرى، فكون التكوين أزليًا قبل المكونات هو بمثابة الضرب بلا مضروب، ويرتكز جهد الماتريدية في هذا السبيل باستدعاء نفس الحل الذي قبل بصدد قدم صفتي القدرة والإرادة، وحدوث المقدورات والمرادات، ألا وهو حدوث التعلق (المصادر السابقة وأيضًا ص ٤٧ التوحيد الماتريدي، ثم قارن ذلك بانتقاد ابن تيمية لفكرة التعلقات بعامة: ص ٢٢٨ وما بعدها مجلد ٦ مجموع الفتاوى)، وفي هذا السبيل أيضًا - تجد لدى الماتريدية إصرارًا على كون التكوين (مبدأ) و(منشأ) للأفعال، وليس هو «عين» هذه الأفعال الحادثة التي تساوق مفعولاتها الحادثة، ولذلك تراهم يصفون تعبير أبي المعين النسفي في التبصرة (لوحة ٦٣ مخطوط) عن صفة التكوين بأنها (إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود) يصفونه بأنه تعبير (فيه تسامح) (إشارات المرام ص ٢١٢، وشيخ زادة: المصدر السابق ص ١٠ نقلًا عن تعديل العلوم لصدر الشريعة).

أما رابعها: فهو الجهد الجهيد الذي بذله الماتريدية في سبيل إثبات أن التكوين أمر ثالث، لا هو المكون، وهذا جلي، ولا هو المكونات، أي أن الخلق غير المخلوق، فالقول بأن الخلق عين المخلوق - كما هو المنسوب إلى الأشعري يفسد على الماتريدية القول بأنه صفة زائدة، وهم في هذا على خلاف مع الأشاعرة الذين لا يثبتون التكوين أمرًا عينيًا ثابتًا في الأزل، بل يثبتونه أمرًا اعتباريًا محضًا، هو مجرد إضافة القدرة إلى المكون بها، وهم أيضًا على خلاف مع قدماء المعتزلة الذي يثبتون مغايرة الخلق للمخلوق، لكن بعضهم - أي المعتزلة - يجعله - أي الخلق - قائمًا لا في محل كما هو الحال عن أبي الهذيل العلاف، بينما يجعله بعضهم غير محتاج إلى خلق آخر، انظر في هذا الصدد ص ٥١ - ٥٣ ج ٢، مقالات الإسلاميين للأشعري، وقارن لوحة ٦٣ من التبصرة لأبي المعين حيث ينسب القول الأول لعامة المعتزلة، بينما ينسب البياضي في إشارات المرام ص ٢١٤ - ٢٢٠ وكذلك ابن تيمية: نقض التأسيس ص ٤٤٦ مجلد أول: إلى المعتزلة عامة القول بنفي المغايرة بين الخلق والمخلوق، وهذا لعمري أمر يثير الدهشة، بينما يجيب أبو المعين النسفي في التبصرة (لوحة ٦٤ - ٦٥) باستفاضة وعمق على الأدلة السمعية والعقلية القائلين بأن الخلق عين المخلوق.

يقول الغزالي في الاقتصاد: (إن السيف في الغمد يسمى صارمًا، وعند حصول القطع به - وفي تلك الحالة على الاقتران - يسمى صارمًا، وهما بمعنيين مختلفين، فهو في الغمد صارم بالقوة، وعند حصول القطع به صارم بالفعل.

وكذلك الماء في الكوز: يسمى مرويًا، وعند الشرب يسمى مرويًا، وهما إطلاقان مختلفان.

فمعنى تسمية السيف في الغمد صارمًا: أن الصفة التي يحصل بها القطع موجودة في السيف، وهي حدته واستعداده، فليس امتناع القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده، بل لأمر آخر وراء ذاته.

فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارمًا يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل، فإن الخلق إذا وجد بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل.

وبالمعنى الذي يطلق في حالة مباشرة القطع: لا يصدق في الأزل اسم الخالق.

فقد ظهر أن من قال: أنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق، وأراد به المعنى الثاني.

ومن قال: يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق، وأراد به المعنى الأول.

وإذا كشف الغطاء عن هذا الوجه ارتفع الخلاف)[1].

---

(١) الاقتصاد ص ٣٠٨ وما بعدها، وأيضًا: المقصد الأسنى ص ١٧، وللمعتزلة جمع طريف بين طرفي القضية، اعتمدوا فيه على تقابل العدم والملكة، وهو تقابل يستخدمه أبو علي الجبائي كثيرًا، انظر مقالات الإسلاميين ص ٢٤٦ ، ص ٢٦٥ ج١، وإن كان الآمدي (في غاية المرام ص ٥ وما بعدها) ينتقد استخدام هذا المنهج في الإلهيات انتقادًا لاذعًا.

فهل أفاد الغزالي في تفرقته هذه من النظرية الأرسطية في القوة والفعل، كما يقال[١]؟

أو أفاد من نظرية المجاز عند البلاغيين، من حيث أن إطلاق اسم الخالق عليه تعالى في الأزل مجاز باعتبار ما سيكون، كما يقال[٢]؟

أو أفاد من نظرية الأصوليين في جواز إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه، كما يقال[٣]؟

وهل لنا أن نعتبر ما فعله المتأخرون من الأشاعرة حين جعلوا للقدرة تعلقين: تعلقًا صلوحيًا قديمًا، وتعلقًا تنجيزيًا حادثًا.. هل لنا أن نعتبر هذا وضعًا لفكرة الغزالي تلك في إطارها الاصطلاحي الكلامي؟

أقول: إن وجهة نظر الغزالي هذه من الثراء والخصوبة بحيث تقبل كل هذه الرؤى، دون تدافع أو تنازع.

ثم أقول: إذا كان ما سبق ذكره هو حال الجزء الأول من المركب الإضافي (الصفات) فماذا عن الجزء الثاني وهو (الأفعال)؟؟

يقول الغزالي - في الاقتصاد - معلنا المفهوم الذي انعقدت عليه كلمة الأشاعرة: (جملة أفعاله تعالى جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب).

إن جواز تلك الأفعال وعدم وجوب شيء منها يمثل لدى الأشاعرة محورًا شديد الأهمية في كثير من قضايا العقيدة، فإذا أنت وضعت يديك على هذا

---

(١) مقدمة كتاب التوحيد الماتريدي ص ٣٧.

(٢) حاشية زين الدين على المسامرة ص ٨٨ - ٨٩، وهو ينكر العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة.

(٣) المسامرة: ص ٩١.

المحور فقد وضعت يديك على واحد من أكبر أصول الافتراق بينهم وبين المعتزلة.

الجواز إذن هو سمة تلك الأفعال الإلهية المتعالية من جهاتها جميعًا، فالجواز هو جهة تعلقها بالمخلوقات، والجواز هو جهة تعلقها بالخالق جل وعلا.

أما الجهة الأولى: فكونه تعالى خالقًا رازقًا محييًا مميتًا: مما لا يجب عليه سبحانه شيء منها تجاه المخلوقات، بل يجوز له جل اسمه – في كل ذلك – الفعل والترك.

ومن الجهة الثانية: فالله تعالى لا يتصف بهذه الأفعال – على سبيل الاتصاف الذاتي – كاتصافه سبحانه مثلًا بصفة العلم أو القدرة، لأن هذه الأفعال من قبيل الجائزات التي تدخل تحت قدرته ومشيئته، والباري تعالى لا يتصف اتصافًا ذاتيًا بشيء منها، إذ صفاته الذاتية والوجودية لا تكون إلا واجبة في حقه سبحانه، ولا ضير بعد وضوح هذا المعنى في تسميتها صفات[(١)].

يقول السنوسي في كبراه: (ليسىء المراد بهذا القسم رجوع الجواز إلى صفة من صفات ذاته المقدسة، بل إلى تعلقها (أي صفاته من القدرة والإرادة) بفعل من

---

(١) إذن فينبغي أن يؤخذ في الاعتبار – بصدد هذه التسمية – أمران: أولهما ما أشار إليه شارح الجوهرة ص ٨٩ من أن صفات الفعل إنما اشتقت من معنى خارج عن الذات، بينما صفات الذات: هي ما قام بالذات، أو ما اشتق من معنى قائم بالذات.

ثانيهما: أن هذه الصفات عبارة عن التعلقات التنجيزية الحادثة للقدرة، فالخلق والإيجاد – وإن كانتا صفتين لله تعالى – إلا أنهما من الأمور الاعتبارية، فلا تحقق لهما في نفسيهما حتى يمنع حدوثهما من اتصافه تعالى بهما، ونظير ذلك – كونه تعالى قبل العالم ومعه وبعده –، فلا يلزم من هذه الإضافات الاعتبارية اتصافه تعالى بالحوادث قطعًا، قارن في ذلك تحرير محل النزاع في امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (شرح المواقف ص ٣١ ج ٨، وأيضًا الصاوي على الخريدة ص ٤٩، وحاشية الأمير ص ٨٦).

أفعاله جل وعز، إذ يستحيل أن يتصف سبحانه بصفة جائزة لما عرفت من وجوب ذاته وصفاته، ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفًا بالحوادث، إذ الجائز لا يكون إلا حادثًا، ويتعالى سبحانه عن ذلك)[١].

ويقول في شرحه لصغرى صغراه (لا شك أن الجواز لا يتطرق للذات العلية، ولا لشيء من صفاتها المرفعة، لوجوب الوجود لجميع ذلك)[٢].

ليست صفات الأفعال إذن - كما يقرر الرازي في جلاء - عبارة عن حال ثابتة لذاته تعالى، ولا لمعنى قائم بذاته سبحانه، بل عبارة عن مجرد صدور أثر من الآثار عن قدرته، فلا معنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته، ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى المرزوق بقدرته[٣].

---

(١) السنوسي: شرح الكبرى ص ٢٧٤.

(٢) شرح السنوسي لصغرى الصغرى: ص ٢٣.

(٣) الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ٤٤، بيد أن صفات الأفعال تنطوي - كما يتابع الرازي - على: (غور شديد وبحث عظيم)...

فما هذا التأثير أو التكوين أو الخلق؟ إنه لا يمكن أن يكون عين الخالق، فهذا بدهي البطلان، ولا يمكن أن يكون عين المخلوق؛ لأن الخالقية صفة الخالق، فلو كان الخلق عين المخلوق لكان هذا المخلوق الحادث صفة للخالق، وهذا محال، ثم إنه لو كان الخلق عين المخلوق فما حاجة هذا المخلوق إلى خلق الله تعالى إياه؟ (المطالب العالية ص ٩٣ ج٤، وأيضًا معالم أصول الدين ص ٦٠). إذن فيتعين القول بمغايرة الخلق للخالق والمخلوق جميعًا، وهاهنا ينهض الإشكال الذي يتطلب الحل، فهل هذا الخلق المغاير متصف بالقدم أو بالحدوث؟ إن القول بقدمه يستلزم قدم المخلوق الذي وجد به، وهذا يستلزم بدوره قدم العالم، كما أن القول بحدوثه - كما قلنا قبلًا - يستلزم احتياجه إلى إحداث أو خلق آخر، ويتسلسل الأمر (ص ٢٣٧ ج٣، المطالب، وأيضًا ص ١٨٩ ج ١ الأربعين).

فما الطريق إلى حل هذا الإشكال؟

=

هناك حلول أربعة يرفضها الأشاعرة، ففيها جميعًا ما ينهون عنه أو ينأون عنه:

أما الحل الأول: فهو الحل الماتريدي القائم على أن هذا الخلق أو التكوين مغاير للمخلوق، ولكنه قديم قائم بذاته تعالى، وبالتعلقات الحادثة لهذا التكوين تسلم الماتريدية قضية حدوث العالم دون مساس. لكن في صفة القدرة - عند الأشاعرة - الغنية دون سواها، فما الحاجة إذن إلى صفة أخرى قديمة غيرها؟

أما الحل الثاني: فهو الحل الاعتزالي القائم على مغايرة الخلق للمخلوق، ثم القول بأنه حادث، لكنه ليس قائمًا بذاته تعالى، بل هو (لا في محل) - مقالات الإسلاميين ص ٥١ - ٥٣ ج ٢- وهذا الحل الذي قال المعتزلة بمثله في صفتي الإرادة والكلام: ليس حلًا حقيقيًا، بقدر ما هو خدعة لفظية مراوغة، ولذلك فقد أحسن ابن تيمية حين قال عن المعتزلة بشأنه: إنهم طافوا على أبواب المذاهب، وفازوا بأبخس المراتب!! (ص ٢٠٣ ج١ موافقة).

أما الحل الثالث: فهو حل الكرامية القائم على مغايرة الخلق للمخلوق، ثم القول بأنه حادث، وقائم بذاته تعالى دون اتصاف، فكل حادث يحتاج إليه في الإيجاد - عند الكرامية - كالإرادة أو قول كن فإنه تعالى يحدثه في ذاته، ويكون حالتئذ مخصوصًا باسم الحوادث، بينما تختص المخلوقات التي خلقت بوساطة تلك الحوادث التي تحدث في ذاته تعالى: باسم المحدثات، قارن: الملل والنحل ص ١٠٠ ج ١، ونهاية الإقدام ص ١١٤ وما يليها، والتبصير في الدين ص ٦٧ وما بعدها، وهذا الحل الكرامي - مثله كمثل حل ابن تيمية الرابع - قائم كما ترى على تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى، ودون ذلك خرط القتاد!!

أما الحل الرابع: فهو حل ابن تيمية الذي قال بمغايرة الخلق للمخلوق، ثم القول بأن الخلق حادث قائم بذاته تعالى، مع بعض الفوارق الهامة عن الكرامية، فهذه الحوادث تقوم به تعالى عنده - خلافًا للكرامية - قيام اتصاف، ويسميها (الصفات الاختيارية)، ومن ناحية أخرى فإن الحوادث التي تقوم بذاته عند الكرامية: متناهية، أحدثها الله تعالى بعد عدم محض، إذ أن هذا ما يستلزمه الاعتقاد بحدوث العالم حدوثًا زمانيًا، وهو ما يقولون به، أما عند ابن تيمية فهي حوادث لا متناهية في جانب الماضي، سواء منها ما كان فعلًا لازمًا كالنزول والكلام مثلًا، أو ما كان فعلًا متعديًا كالإرادة والخلق والرزق وغيرها، وبذلك يرتضي ابن تيمية أن تقوم بذاته تعالى حوادث لا متناهية، والتسلسل هاهنا مرضي عنده، إذ هو تسلسل في الآثار لا في الفاعلين (انظر على سبيل المثال: ص ٢٣١ وما بعدها مجلد ٦ مجموع الفتاوى، ثم ص ٣٣٤ وما يليها من درء التعارض المجلد الأول)، ويرتبط ذلك كله بتفرقته المصطنعة بين قدم الفعل وحدوث المفعول!!

في مقابل هذا الجواز ذهب المعتزلة إلى إيجاب الواجبات عليه تعالى، فيجب عندهم ابتداء في كل أفعاله أن تكون متفقة مع ما حسنه العقل، ومن هنا يتبين لك - بداءة - أن إيجاب الواجبات عليه تعالى إنما هو (شعبة من التحسين والتقبيح)، كما يقول إمام الحرمين بحق[1].

=

أما الحل الأخير الذي يرتضيه الأشاعرة دون سواه فيرتكز أساسًا على اعتبار (الخلق) أو (الإيجاد) - كما ذكرنا غير مرة - أمرًا اعتباريًا ذهنيًا فقط، وليس أمرًا خارجيًا عينيًا، إنه تعلق القدرة التنجيزي الحادث كما يشيع في تعبيرات المتأخرين، فإن أحصيت الموجودات الخارجية العينية لم تجد سوى الخالق والمخلوق، وإن أحصيت الموجودات - بإطلاق - وجدت مع الخالق والمخلوق ذلك الأمر الاعتباري الذي هو (الخلق)، إذن فالعلاقة بين الخلق والمخلوق عند الأشاعرة عينية كالغيرية، أو إن شئت قلت: غيرية كالعينية!!

ومن هنا اتهم الأشعري - دون تمحيص لهذا الملحظ اللطيف - بأنه قائل بعينية الخلق والمخلوق، مع ما في هذا القول - إن أخذ على علاته - من تصادم مع أوليات العقول القاضية بأن الخلق شيء، والمخلوق بهذا الخلق شيء آخر مختلف عنه.

يذب العلامة السعد - لله دره - عن الإمام الأشعري هذا الاتهام قائلًا في شرح العقائد ص ١٣٤ ج ١ (فينبغي على العاقل أن يتأمل أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين وعلماء الأصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة لمن له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملًا صحيحًا يصلح محلًا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء، فإن من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئًا فليس هاهنا إلا الفاعل والمفعول، أما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد أو نحو ذلك فأمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات)، ثم يواصل السعد جهده في هذا السبيل، فيعطينا في شرح المقاصد ص ٨١ ج٢ محملًا آخر صحيحًا لا يقل وجاهة، ومتعة، ودقة نظر، ولطف مأخذ، فانظره بأناة.

على أن موقف الأشعري من قضية (الخلق والمخلوق) يندرج - بحق - تحت عباءة (الاتجاه الاسمي) الذي نعده واحدًا من أصول الأصول في المذهب الأشعري، فتأمل.

(١) الجويني: الإرشاد ص ٢٧١.

فمذهب المعتزلة هاهنا لا يمكن أن يفهم إلا من خلاف سلسلة متداعية من القضايا، يمسك بعضها بحجز بعض، أساسها الأصيل: القول بتحسين العقل وتقبيحه، فإذا أنت حكمت العقل في أفعاله تعالى تحسينا وتقبيحًا، فقد أوجبت أن تكون تلك الأفعال كذا، ولا تكون كذا، حتى تتسق أفعاله جل اسمه مع متقضى تحسين العقل أو تقبيحه، وقد أوجبت في الآن نفسه أن يكون لكل ما يفعله سبحانه من أفعال، وما يخلقه من مخلوقات: علة معقولة تنسجم - في عقولنا - مع هذا المقتضى، أي أن التحسين والتقبيح العقليين ينتجان لا محالة أمرين: إيجاب الواجبات عليه سبحانه، وتعليل أفعاله تعالى بالأغراض، وبكلمة واحدة: الإيجاب والتعليل.

بل إن الإيجاب صنو التعليل، والتعليل صنو الإيجاب بلا مراء، ولا بد لكل موجب من تعليل، ولا بد لكل معلل من إيجاب.

ولا تظنن أن الأمر ينتهي عند هذا الحد، فقضايا الاستحقاق، واللطف، والأصلح، والأغراض، تتولد من القضايا من القضايا السابقة تولدًا فوريًا، ولا يزال المعتزلة يلتزمون في أفعال الله تعالى بلوازم ينفر منها العقل الفطري أشد النفور، وعمدتهم القصوى في كل ذلك - كما يقول السعد[1] - (قياس الغائب على الشاهد لقصور فطرهم في المعارف الإلهية واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغنى المطلق)، وما ذلك - كما يقول السعد أيضًا في موضع آخر[2] - (إلا لرسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم به)!!

---

(١) السعد: شرح المقاصد ص ١٢٣ ج ٢.

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٦٠ ج ١.

في مقابل هذا كله فإن مذهب أهل السنة - هو الآخر - لا يفهم إلا بسلسلة متداعية من القضايا يمسك بعضها بحجز بعض، أساسها الأصيل أن العقل لا يحسن ولا يقبح - بالمعنى المحدد المنضبط - وأعني به استحقاق المدح من الله تعالى والثواب، أو الذم منه تعالى والعقاب، بل إن ورود الأمر من الله تعالى بفعل ما: هو الذي يجعله حسنًا، وورود النهي منه سبحانه عن أمر ما: هو الذي يجعله قبيحًا.

فإذا أنت نفيت - مع أهل السنة تحسين العقل وتقبيحه - بهذا المعنى المحدد المنضبط - فقد اقتلعت قضيتين من جذورهما بلا رجعة: إيجاب الواجبات عليه تعالى، وتعليل أفعاله تعالى بالأغراض، إذ من يأتي وجوب لفعل دون فعل، والأفعال قبل صدور الأمر ببعضها والنهي عن بعضها منه تعالى: على السوية، لا فرق بين فعل وفعل في كون أحدهما متعلق المدح والثواب، وكون الآخر متعلق الذم والعقاب؟

ثم بماذا تعلل أفعاله سبحانه، وأنت قد ألغيت حكم العقل تحسينًا وتقبيحًا، وكيف ولا بد للمعلل من إيجاب ولا بد للموجب من تعليل؟؟

ثم ينتهي الأمر لدى أهل السنة عند هذا الحد، فلا استحقاق، ولا لطف، ولا أعواض، ولا أصلح، بالمعاني الاعتزالية لهذه (التطويلات) على حد تعبير السعد الذي يقول بحق[1] (لما لم نقل بوجوب شيء على الله تعالى كفينا مؤونة كثير من تطويلات المعتزلة).

قد يبدو لك أصل التحسين والتقبيح العقليين إذا تأملته مجردًا عن حلقات السلسلة التي تتداعى عنه وتترتب عليه، قد يبدو لك أمرًا مقبولًا، ولم لا.. وقد ادعى المعتزلة فيه الضرورة كما سوف نرى؟ كما قد تستصغر من شأن هذا القبول

(١) شرح المقاصد: ص ١٢٠ ج٢.

وتستهين به، ولكنك إذا وضعت نصب عينيك شيئًا من النتائج القصوى التي لا بد من التزامها لمن يقبل مبدأ التحسين والتقبيح العقليين لنفرت من المبدأ نفورك من النتائج، أليس الخطأ في النهايات دليل الخطأ في البدايات؟

سأعجل إليك بطرف عارض من هذه النتائج قبل الحديث عن المبدأ، مع أن هذا مما قد لا ينسجم مع طرائق البحث، لكن الأمر أخطر من ذلك وأكبر.

أوجب المعتزلة على الله - سبحانه وتعالى عما يقولون - ما يسمى بالأعواض - كواحدة من حفدة التحسين والتقبيح العقليين - والأعواض عندهم نفع يستحقه المخلوق في مقابل ما يفعله الله تعالى به من الأسقام والآلام وما يجري مجرى ذلك، استمع معي إلى ما يقوله عبدالجبار في هذا الصدد: (اعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا، إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه، (أي بدلًا عنه)!!

أقول متعجلًا .. أهكذا تكون المعاملة بين الملك وعبيده، بين الخالق وعباده؟

يتابع عبدالجبار ناقلًا أحكام الشاهد بنقائصها: إلى الغائب بكماله: «إن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب»[1].

قد تسأل عبدالجبار مستنكرًا.. إذا كان الله تعالى هو الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والسمع والبصر.. فهلا جاز له سبحانه أن يؤلم دون عوض؟!

استمع معي إلى جواب عبدالجبار ليزداد نفورك من التحسين والتقبيح ثم من أبنائه وحفدته:

قد يفهم هذا السؤال على نحوين:

---

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٩٤ وما بعدها.

أولهما أن الله تعالى ما دام هو المتفضل المنعم علينا بالحياة والقدرة والسمع والبصر فله أن يستردها كما يسترد المعير عاريته.

وثانيهما: أن الله تعالى ما دام هو المنعم فله أن يمتحننا في مقابلها بما يشاء من الآم، ويصير الحال هاهنا كحال الوالد إذا أنعم على ولده بضروب من النعم ثم قال مرة: ناولني الماء فلا يجب أن يكون في مقابل ذلك عوض.

ويتابع عبدالجبار: أما الأول ... فلا يصح أن يسترد المنعم نعمته متى تفضل بها، (إذ ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق، بل لا بد أن يكون ذلك مشروطًا بأن لا يتضمن هذا السلب ضررًا للمنعم عليه يجحف به)!!

أما الثاني: فليس للمنعم أن يؤلم المنعم عليه في مقابل نعمته، فمعلوم أن من تصدق على غيره بدرهم، فلا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة، بل للمنعم عليه أن ينكر عليه ذلك ويقول له: كان من سبيلك أن لا تتصدق علي بهذا الدرهم، ولا تؤذيني في مقابله[١].

لا أجد تعليقًا على ذلك أصدق من تعليق الشهرستاني (ليس للمعتزلة فيما ذكروه مستند عقلي ولا مستروح شرعي إلا مجرد اعتبار العادة في الشاهد، وتسميتها معقولًا، ثم اعتبار الغائب بالشاهد، وهم في الحقيقة مشبهة في الأفعال)[٢]، ولا أجد تسمية لذلك أصدق من تسمية البغدادي له بأنه (حجر) على أفعاله جل اسمه، وهو من له الخلق والأمر، ما شاء فعل وما شاء ترك، لا يُسأل عما يفعل[٣].

---

(١) المصدر نفسه: ص ٤٨٨ وما بعدها.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٤٠٦.

(٣) البغدادي: أصول الدين ص ٨٢.

ما قصصته عليك واحدة من قضايا (التعديل والتجويز)، واحدة من حفدة التحسين والتقبيح العقليين، ولو ذهبت أقص عليك أشباها لها ونظائر لما قضى منك العجب، ولا يقتصر هذا على المعتزلة فقط، بل على كل معلل، بأي ذريعة تذرع، وبأي رداء تخفى، رداء العدل أو الغرض، أو الغاية، فكلها مسالك في التعليل ذوات نهايات متشابهة، يقول شيخ الإسلام الهروي الأنصاري:

وأصل ضلال الخلق في كل فرقة هو الخوض في فعل الإله بعلة[١]

في مقابل منهج المعتزلة القائم على قياس الغائب على الشاهد سلك الأشاعرة مسلكين في النقاش، ولقد كنت أوثر أن يكونا مسلكًا واحدًا فحسب، فأنت تستطيع أن تغضي عن التفاصيل الجزئية في كل نقطة نقطة، وتعمد إلى الأصول الجوهرية التي أجملناها فتبطلها، وإذا أبطلت الأصول فقد كفيت مؤونة الفروع، وأنت تستطيع أن تقعد للمعتزلة بكل صراط، وتناقشهم في كل جزئية، وحينئذ يكون النقاش مبنيًا على مقايسة الغائب بالشاهد، حينئذ يجري النقاش على نفس الأساس المرفوض[٢].

فيقول المعتزلي مثلًا: أن الذي يحدث في الشاهد كذا، فيقول له الأشعري: كلا.. بل عكسه، وعيناه على الشاهد الذي رفض أصلًا أن يكون أساسًا يقاس عليه!!

لقد وجدنا للأشاعرة كلا المسكلين، وكان المرجو أن ينفر الأشاعرة عن المسلك الثاني لما قد يستلزمه من خوض في أفعاله تعالى اعتمادًا على الشاهد

(١) قارن ابن القيم: شفاء العليل ص ٤٣٥، وهو ينقله نقل المعترض لأن هواه مع التعليل.

(٢) قارن: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٢٩، إذ يقول: (لقد قال الأشاعرة هنا بأن الغائب بخلاف الشاهد)، وهو ينقل هذا نقل المعترض كذلك.

القاصر المحدود، ولما قد يوهمه هذا الخوض من تسليم بالمنهج الاعتزالي الذي رفضوه، ولما في المسلك الأول من تنزيه للجناب الإلهي أكمل تنزيه، ونأي عن أدران التشبيه، نقول هذا وفي الذهن مقالة ابن الجوزي[١] الصارمة: «لا تلوث عقيدتك بدرن التشبيه، فإن كل درن يزول، إلا درن التشبيه، فإنه لا يزول، ولو غُسل بماء البحر»!!

***

الفصل الثاني

مفهوم القبح والحسن

المقدمات الخمس

المقدمة الأولى: مواطن الوفاق.

المقدمة الثانية: مواطن النزاع.

المقدمة الثالثة: تعريف القبح والحسن.

المقدمة الرابعة: الحكمة.

المقدمة الخامسة: الوجوب.

مفهوم القبح والحسن

المقدمات الخمس

هانحن أمام قضية القبح والحسن، تلك القضية التي لا تفتأ تواجهنا في معظم قضايا الاعتقاد، في صورة ظاهرة حينًا، وباطنة حينًا، وحين نكون بإزائها في جميع صورها، نكون بإزاء وجهتين من النظر، ذواتى نهجين مختلفين سياقًا ومذاقًا.

أفعاله سبحانه وتعالى - تتصور في النهج الأول - نهج أهل السنة - آتية من محض القدرة التامة، وصرف المشيئة والإرادة، فيفعل الله تعالى ما يشاء ويحكم ما يريد، ثم يكون ما يفعله عدلًا وحكمة بنفس فعله له، ثم يكون أيضًا: حسنًا بنفس خلقه إياه، فهو الحكم العدل، العليم الخبير.

الحسن إذن في هذا النهج: آخر الدرجات، تابع لفعل الله تعالى، وليس متبوعًا له.

أما أفعال العباد فنتصور - في هذا النهج - فارغة من أية صفة، خالية من أية دلالة، فيأمر منها سبحانه بما يشاء، ويكون ما أمر به حسنًا بنفس أمره به، وينهى عما يشاء، ويكون ما نهى عنه قبيحًا بنفس نهيه عنه، فالحسن والقبح تابعان للأمر والنهي، وهما إذن: آخر الدرجات.

يعبر السعد عن هذا كله بعبارة مقتضبة قائلًا: إن الأمر والنهي عند أهل السنة: من (موجبات) الحسن والقبح.

في النهج الثاني - نهج المعتزلة - ينعكس السياق تمامًا، فيكون الأمر والنهي من (مقتضيات) الحسن والقبح - على حد تعبير السعد أيضًا[1]، بمعنى أن

الفعل حسن في حد ذاته، ولذلك فقد أمر الله تعالى به، أو قبيح في حد ذاته، ولذلك فقد نهى الله تعالى عنه.

في النهج الثاني: للأشياء والأفعال صفات ذاتية، أو وجوه واعتبارات، وكل ذلك يدركه العقل، فيدرك لهذه الأشياء والأفعال حسنًا أو قبحًا، غائبًا أو شاهدًا، أي سواء أضيفت إلى الله تعالى، أو أضيفت إلينا، كما يقول عبدالجبار، والله تعالى يعلم الحسن فيجب أن يفعله، ويعلم القبيح فيجب أن يتركه[1].

قضية الحسن والقبح إذن مفترق طريق مبدئي بين وجهتين من النظر ونهجين في السير، جعل أولهما أي نهج أهل السنة: الحسن والقبح آخرًا، بينما جعلهما النهج الثاني أي نهج المعتزلة: أولًا، ولا نحسب أنا نبالغ إن رأينا لهذه القضية آثارًا في شتى اتجاهات التفكير عند المسلمين، إن في الأصول أو الفروع، إن في القديم أو الحديث.

يقتضي الأمر كي ندرك الروافد الأصيلة لقضية القبح والحسن أن نتناول بشيء من التحليل مقدمات خمس:

أولاها: تحديد مواطن الاتفاق بين النهجين (نهج أهل السنة ونهج المعتزلة).

ثانيتها: تحديد مواطن النزاع بينهما.

ثالثتها: تعريف الحسن والقبح في كلا النهجين، بناءً على هذا التحديد.

رابعتها: كيف تفهم (الحكمة) الثابتة للمولى تعالى، على اختلاف النهجين وما العلاقة بين الحكمة والتعليل؟ وهل يعني إثبات الحكمة الإقرار بالتعليل؟

خامستها: مفهوم الوجوب في كلا النهجين.

---

(١) عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٩، وأيضًا المحيط بالتكليف: ص ٢٥٤ وما بعدها.

المقدمة الأولى

مواطن الاتفاق

ربما يتبادر إلى الذهن أن الأشاعرة حين يقولون -في عبارة ذائعة -: إن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، فهم ينكرون على العقل - في الآن نفسه - أية قدرة على التحسين والتقبيح، ولطالما اتهمهم ناقدوهم بأنهم قد انتزعوا من العقول واحدًا من أعظم وظائفها إن لم يكن أعظمها جميعًا، وهو التمييز بين الحسن من الأفعال والأشياء، وبين القبيح منها، ولربما كان لهؤلاء الناقدين شيء من العذر، كما ألمح السعد التفتازاني[1]، لكن هذا الاتهام بعدئذ اتهام بغير حق، كما سنرى عما قليل.

لقد أضحى من التقليد المرعي في مذهب الأشاعرة ذلك التقسيم الثلاثي لمدلول الحسن والقبح، فهناك الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص، كالعلم والجهل، وهناك الحسن والقبح بمعنى الموافقة للغرض أو المخالفة له، كالعدل

---

(١) يقول السعد (في شرح المقاصد ص ٧٧ ج٢) (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح)، ثم يورد في سياق انتقاده: كلام إمام الحرمين في الإرشاد، وكلام صاحب التلخيص (قاصدًا الطوسي) وكلام صاحب المواقف، ومرد انتقاد السعد لهم هو إنكارهم إثبات استحالة الكذب في كلامه تعالى اعتمادًا على أنه نقص، وتمسكهم في هذا المطلب الخطير بطرق أخرى، ولقد التقط ابن الهمام (المسايرة ص ١١٢ وما بعدها) إشارة السعد هذه، فهلل لها قائلًا: (وكثيرًا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن أو بقبح، فذهب عن خاطرهم محل الاتفاق)، ثم أورد من كلام المتقدمين ما أورده السعد، ولسوف أشاطرهما الرأي في بعض ما يقولان، كما سيأتي إن شاء الله.

والظلم، ولا تكاد تجد واحدًا[1] من الأشاعرة ينازع المعتزلة أو غير المعتزلة في أن العقل مستقل بإدراكهما[2]، وبرغم هذا فما فتئ الناقدون ينتقدون[3]!!

---

(١) انظر مثلًا: الإرشاد ص ٢٦٥، وغاية المرام ص ٢٢٥، وشرح المواقف ص ١٨٢ ج٨، وشرح المقاصد ص ١٠٩ ج٢، وأيضًا: شرح الجلال على جمع الجوامع ص ٥٧ وما بعدها مجلد ١.

(٢) أما المعنى الثالث للحسن والقبح فهو القسم المتنازع فيه والذي سوف يأتي بيانه في المقدمة الثانية.

(٣) خذ مثلًا ما يقوله المعتزلة - كما ينقل إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٦٥ من (أن العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان، وإن لم يحضر سمع)، ثم يعقب الجويني على ذلك بقوله: (وهذا تلبيس وتدليس، فإنا لا تنكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها من الآلام، وإنما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه).

وخذ مثلًا ثانيًا ما يقوله ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٢٩ ط بيروت (وهذا في غاية الشناعة أنه ليس يكون هاهنا شيء هو في نفسه خير، ولا شيء هو في نفسه شر، فإن العدل معروف بنفسه أنه خير، وأن الجور شر)، وقريب من هذا ما ردده ابن القيم (مفتاح دار السعادة ص ٣ ج٢).

وخذ مثلًا ثالثًا على هذا قول صدر الشريعة في التوضيح ص ١٨٩ ج١ (على أن الأشعري يسلم الحسن والقبح عقلًا بمعنى الكمال والنقص، فلا شك أن كل كمال محمود، وكل نقصان مذموم، فإنكاره - يعني الأشعري - الحسن والقبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمد الموصوف ويذم: في غاية التناقض) وقد أثار هذا الخلط منه ثائرة السعد التفتازاني في تلويحه ص ١٨٩ ج ١، فسلقه بلسان حاد، منتصفًا للأشعري بالحق.

وخذ مثلًا رابعًا وخامسًا من كلامي ابن الهمام (المسايرة ص ١١٢- ١١٣) وكذلك ابن المرتضى (إيثار الحق مثلًا ص ٢٤١، ص ٢٥٧)، فقد شنا الغارة على الأشاعرة في غفلة -متعمدة أحيانًا- عن مواطن الوفاق والنزاع.

أما ابن تيمية - مدافعًا عن التعليل - فهو ينعي على هذا التحديد والتمييز بين مواطن النزاع والوفاق من أصله، فها أنت قد عرفت أن المعتزلة والأشاعرة متفقون على أن كون الفعل موافقًا لغرض الفاعل وملائمًا له: هو حسن يمكن معرفته بالعقل عند كليهما، وأن كون الفعل بعكس ذلك: قبيح يمكن معرفته بالعقل أيضًا عند كليهما، وأن هذا موطن الوفاق، أما موطن النزاع فسوف

=

نقص عليك أنه كون الفعل بحيث يحمد ويثاب عليه عند الله تعالى فيكون حسنًا، أو عكس ذلك فيكون قبيحًا، فعند الأشاعرة يعرف ذلك بالشرع، وعند المعتزلة يعرف ذلك بالعقل، لكن ابن تيمية (مجموع الفتاوى ٨٩ - ٩٠ مجلد ٨) يلحظ أن ثمة اتفاقًا ضمنيًا بين الفريقين في محل النزاع نفسه، وهو اتفاق على أن الحسن من أفعاله تعالى لا يعود إليه تعالى منه ثناء ولا محمدة، ولذلك فقد أخرجوا الحسن بهذا المفهوم من محل النزاع ابتداءً، وجعلوه موطنًا للوفاق، ثم يهاجم ابن تيمية هذا الاتفاق الضمني، ويوجه انتقاده إلى المعتزلة، لأنهم عللوا كما علل، ثم نكصوا في منتصف الطريق، فيقول لهم: (لقد عللتم أفعاله تعالى فرارًا من العبث فوقعتم في العبث، إذ العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود إلى الفاعل)، ولذلك فإن ابن تيمية وكذا ابن القيم في شفاء العليل (مواضع شتى مثلًا ص ٣٧٢ و ٤٠٠، ٤٨٦) يجعلان الحكمة أو الغرض أو العلة - عائدة إلى الله تعالى، لا إلى المخلوقين كما فعل المعتزلة في قولهم بالأصلح أو باللطف على سواء، كما سنرى فيما بعد إن شاء الله تعالى، فالرجلان - ابن تيمية وابن القيم - قائلان بتعليل أفعاله تعالى بأغراض مقصودة تعود عليه سبحانه بالمحمدة والثناء، وتقوم به سبحانه قيام الصفة بالموصوف، وهما يجعلان هذه الأغراض - أو الحكم - سابقة سبقًا ذاتيًا على أفعاله تعالى وحاكمة عليها، بحث يتأدى ذلك إلى ضرب من الإيجاب في تلك الأفعال، وبحيث يتأدى ذلك أيضًا إلى إثبات الحسن والقبح العقليين للأفعال قبل ورود الشرع، وفي تلك المقالات الثلاث ما لا يخفى عليك من وجوه الاتفاق مع رأي المعتزلة، ممزوجة بقليل من وجوه الاختلاف (انظر المواطن الخمسة التي يصوب فيها ابن القيم آراء المعتزلة، ونقاط الخلاف القليلة الممزوجة بها، ثم انظر الموطنين المشتركين مع الأشاعرة، ونقاط الخلاف المتطاولة معهم في مفتاح دار السعادة ص ٥٧ إلى ص ٦٢ ج٢، أيضًا: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ص ٨٨ ج ٨ وما يليها).

وفي هذا الصدد يضطلع ابن القيم - دفاعًا عن تلك المقالات الثلاث - تحسين العقل وتقبيحه، والإيجاب، والتعليل - بمهمتين متعاضدتين، أولاهما: تعقب الإلزامات الثمانية عشر التي ألزمها الأشاعرة للمعتزلة، وتفنيدها (ص ٥٣ - ٥٥ مفتاح) ثم مقابلتها بإلزامات اعتزالية مضادة (١١٤ - ١١٥ نفس المصدر)، وثانيتهما: التعقب المفصل لمسالك الأشعرية التي تدعم هذا الإبطال، وقد استغرق منه هذا التعقب المفصل زهاء أربعة وستين وجهًا (من ص ٦٢ حتى ص ١٨٨ ج٢ المصدر السابق).

وعلى عجل نقول: إن كل من ينازع الأشاعرة هاهنا فإنما يتهمهم بنفس الاتهام المتكرر، وهو التسوية

=

المقدمة الثانية

مواطن النزاع

نأتي بعدئذ إلى المقدمة الثانية، وهي تحديد مواطن النزاع بين النهجين، فلقد تقرر لدى الأشاعرة - كما رأيت - أن العقل مستقل بمفرده في إدراك ما هو حسن وما هو قبيح في دنيا الناس، قادر على إدراك الحسن والقبح حين يكون كمالًا أو نقصًا في معايير البشر، أو حين يكون موافقًا لأغراضهم أو منافرًا لها.

=

بين المحاسن والقبائح، وعدم التمييز بينهما (وأنت تجد هذا -مطولًا - مثلما وجدته عند من سبق لدى ابن القيم (في مواضع شتى من مفتاح دار السعادة، وشفاء العليل، وطريق الهجرتين) إغفالًا وإهمالًا للتفرقة الأشعرية الناصعة بين المعاني الثلاثة للقبح والحسن، ولذلك فقد اجتهد ابن تيمية (في مواضع تصعب على الحصر ص ٢٢ - ٢٣ ج ٨ ودرء التعارض وص ٨٨ ج ٨ مجموع) وكذا ابن القيم - في سبيل هدم تلك التفرقة، وصهر تلك المعاني الثلاثة صهرًا، بحيث تعود جميعًا إلى معنى واحد، فكون الفعل كمالًا (وهو المعنى الأول) يستلزم الموافقة للغرض أو الملاءمة له (وهو المعنى الثاني الذي يتحول على يديهما - في جناب الألوهية - إلى الحب والبغض) فلا معنى للملاءمة والمنافرة إلا الحب والبغض، مما يترتب عليه المدح والذم، والثواب والعقاب، أي المعنى الثالث (قارن ص ٤٤ وما بعدها من مفتاح دار السعادة ج ٢، ثم قارن ص ٢٣٠ وما بعدها ج ١ مدارج السالكين، حيث يسمى تلك التفرقة الأشعرية (فرارًا من الزحف)!!

وأنت خبير بما بين الأمرين من فرق، فشتان بين ما هو ممدوح محمود في نظر العقول ومجاري العادات - على حد تعبير السعد (ص ١٠٩ ج٢ مقاصد) وبين ما هو ممدوح محمود في نفس الأمر، بحيث يقتضي من الله تعالى الثواب والعقاب، وكيف لنا أن نعرف أن ذلك ممدوح محمود لديه تعالى وهو غيب عنا إن لم يرد بذلك شرع؟ ولقد حاول بعض الماتريدية أن يصهروا هذه المعاني الثلاثة أيضًا عبثًا ودون طائل.. قارن: صدر الشريعة: التوضيح ص ١٨٩ ج٢، وشيخ زادة: اختلافات ص ١٨، والكلنبوي في حاشيته على الجلال على العضدية ص ٢١٢ ج٢.

فماذا عن المعنى الثالث للحسن والقبح، وهو موطن النزاع؟

ماذا عن حكم الله تعالى على أفعال العباد حسنًا وقبحًا، ومن ثم مدحًا وذمًا، وأمرًا ونهيًا، وثوابًا وعقابًا؟

ماذا عن حكم الله تعالى وهو مغيب عنا؟

هل تناط معرفة هذا الحكم بالشرع وحده، ويضطلع به وحده؟

هذا ما قاله الأشاعرة، فليس الحسن شرعًا عندهم - كما يقول السنوسي - (إلا ما قيل فيه افعلوه، وليس القبيح شرعًا إلا المقول فيه لا تفعلوه)[1].

أو أن للعقل قدرة على استكناه هذا الحكم الإلهي ومعرفته قبل ورود الشرع، وذلك عن طريق قياس حكم الله تعالى -غائبًا - على حكم العقل شاهدًا؟

هذا ما قاله غير الأشاعرة من المعتزلة وغير المعتزلة[2].

وهذا هو وحده: موطن النزاع!!

ولكي يتجلى لنا هذا النزاع على وجهه: ينبغي أن نفرق بين أفعال العباد من جهة، وأفعال الله من جهة أخرى.

في أفعال العباد يتداعى السياق الاعتزالي في خطوات متتابعة يأخذ بعضها بحجز بعض، فهو يعمد أول ما يعمد إلى (تثبيت) الحسن والقبح في الأفعال والأشياء، ولهذا التثبيت طرائق عدة، إحداها أن تكون لهذه الأفعال والأشياء في

---

(١) السنوسي: الكبرى ص ٤٣٠.

(٢) يتفق ابن القيم - مفتاح ص ٧، ٣٩ ج٢ - في هذا الموقف مع المعتزلة، وإن كان يختلف معهم في ترتيب العقاب عليه، فذلك عنده بالشرع، وكذلك فعل الماتريدية، مع تفصيل طويل، ربما يأتي في موضعه.

ذاتها: صفات تجعلها حسنة أو قبيحة، فتلزمها تلك الصفات الذاتية لزومًا لا انفكاك عنه، وكأنها جزء منها، وبذا يصبح الحسن حسنًا لذاته، أو لصفة ذاته، والقبح: قبيحًا لذاته، أو لصفة ذاته، وهذا ما فعله متقدمو المعتزلة، وثانيتها أن تعتبر للشيء أو الفعل (وجوهًا) أو (اعتبارات) لا تلتصق به ولا تلزمه، ولكنها تتغير معه، بحيث تكون تلك الاعتبارات أو الوجوه: مناطًا للحسن أو القبح، وهذا ما فعله متأخروهم، وبخاصة الجبائية، وسواء كان التثبيت بالصفات، أو بالوجوه والاعتبارات، فالعقل هو الذي يدركهما، والعقل هو الذي يحكم وفقًا لهما، وسيأتي لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

ثم يتداعى السياق الاعتزالي إلى الخطوة التالية، وهي الانتقال من ذلك الحسن - أو القبح - الذي ثبت شاهدًا إلى الحكم بهما وبمقتضياتهما في الغائب أيضًا، فالحسن والقبح لا يختلفان شاهدًا وغائبًا - كما لا يفتأ القاضي عبدالجبار يكرر - وما حسن في أحدهما أو قبح: حسن في الآخر أو قبح.

لكن.. ما الذي يخول للعقل أن يحكم بأن ما هو حسن أو قبيح شاهدًا فهو كذلك غائبًا؟ ما المعبر الذي ينتقل العقل عبره من عالم الشهادة إلى عالم الغيب في نظر المعتزلة؟

ليس إلا (ضرورية)[١] القبح والحسن..

---

(١) ينتقد الآمدي - غاية المرام ص ٢٣٧ وما بعدها - التسرع من قبل المعتزلة في ادعاء الضرورة، (فلو كان مجرد ادعاء الضرورة كافيًا لاكتفى به من جحد الصانع، ومن قضى بالتجسيد والتشبيه ... كيف وكم من شيء اتفق عليه أكثر العقلاء وليس بضروري كحدوث العالم والقول بالصانع، بل لو قدر اتفاق المخالف لهم بحيث وقع الإطباق على ذلك فإنه لا ينقلب ضروريًا البتة).

إن ما يحكم العقل بقبحه أو حسنه ضرورة فشأنه في الجلاء والبداهة شأن الحقائق المشاهدة، وما نعتقده ضروريًا من المفاهيم فهو في الشاهد والغائب على سواء.

عندئذ يتأدى العقل إلى الخطوة الأخيرة، وهي أنه ما دام الأمر في الشاهد والغائب على سواء فإذا حسن العقل فعلًا فقد حسن عند الله تعالى .. إذن فيجب أن يأمر به سبحانه، وأن يمدحه، وأن يثيب عليه، وإذا قبح العقل فعلًا فقد قبح عند الله تعالى.. إذن فيجب أن ينهى عنه، وأن يذمه، وأن يعاقب عليه.

يقول ابن متويه: إن النهي الوارد عن الله عز وجل «يكشف» عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر الوارد منه سبحانه: «يكشف» عن حسنه، لا أنه يوجبه[١].

عند أهل السنة يتداعى السياق في خطوات معاكسة، يأخذ بعضها أيضًا بحجز بعض، وتبدأ تلك الخطوات - كما لحظ ابن رشد بحق[٢] - برفض التسوية في الحسن والقبح بين الشاهد والغائب، من الطرفين جميعًا.

فمن طرف الشاهد يقرر أهل السنة أن المدرك للحسن والقبح، والحاكم بهما شاهدًا هو العقل البشري، وهيهات لهذا العقل - وهو مغموس في بشريته - وأن ينأى عن النسبية، أو يترفع عن الأغراض، أو يرتفع عن الميل إلى موافقتها، والنفور عن مخالفتها، فأنى له - وهو بهذه المثابة - أن يحكم بما هو (مطلق)، أي بما هو (صادق) غائبًا؟

وفي طرف الغائب تكون المسألة أخفى، فالقول بأن فعلا ما أو شيئًا ما قد حسن عند الله تعالى، لأنه حسن عندنا، فيجب أن يأمر به سبحانه مادحًا له مثيبًا عليه، أو القول بأن فعلًا أو شيئًا ما بعكس ذلك إنما هو: (تسور على الغيب) على حد تعبير السنوسي[١] وتخرص على غير هدى.

يقول إمام الحرمين في البرهان: (لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، لكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وذلك غيب، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا)[٢] ويتابع الشهرستاني مركزًا على فكرة (الغيب) هذه قائلًا: (إن الكلام إنما هو في حق الله تعالى، هل يجب عليه أن يمدح ويذم ويثيب ويعاقب على ذلك الفعل، وذلك غيب عنا، فبم نعرف أنه رضي عن أحدهما ويثيب على فعله، وسخط على الثاني فيعاقب على فعله، ولم يخبر عن ذلك بخبر صادق؟ ولا أمكن أن تقاس أفعاله على أفعال العباد؟)[٣].

في عقب هذه الخطوة يتداعى السياق عند أهل السنة إلى الخطوة التالية التي تعبر عنها العبارة الذائعة الصيت: الحسن للأمر، والقبح للنهي، أو الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، فنجد الجويني يقول: (ليس الحسن صفة زائدة على الشرع، مدركة به، بل الحسن عبارة عن «نفس» ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبيح[٤].

---

(١) شرح الكبرى ص ٤٢٩.

(٢) الجويني: البرهان ص ٩١ - ٩٢ مجلد ١.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٣٧٩.

(٤) الجويني: الإرشاد ص ٢٥٩، وقارن: حاشية البناني على جمع الجوامع ص ٥٥

ويؤكد الشهرستاني الفكرة ذاتها تمامًا حين يقول: (ليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنها بحسن أو بقبح، ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف بها حقيقة)[١]، ويتابع الآمدي نفس المعنى قائلًا: (إن الحسن والقبح لنفس الخطاب)[٢].

هذه الصياغات الثلاث - وغيرها كثير - تعكس نفور الأشاعرة من كل ما يشم منه رائحة الحسن والقبح العقليين في مواطن النزاع، إذ لا تميز لفعل عن فعل من حيث المدح والثواب أو الذم والعقاب إلا بالحكم الشرعي فيه، الأفعال إذن قبل ورود الشرع - حسنًا أو قبحًا - (على السوية)، وهذا أصل أصيل التزمه الأشاعرة في كل اتجاه، الاتجاه الخلقي، والاتجاه الشرعي، والاتجاه الفيزيقي، كي تسلم لهم مقولتهم الكبرى في استناد الأشياء والأفعال إلى الله تعالى، القادر المختار ابتداء وبلا واسطة[٣].

=

وما بعدها، مجلد ١.

(١) الشهرستاني: المصدر السابق ص ٣٧٠.

(٢) الآمدي: غاية المرام ص ٢٣٦.

(٣) شرح المواقف ص ٢٤١ - ٢٤٢ ج ١، وانظر كتابنا: هوامش على النظامية ص ٢٩ وما بعدها، ولكن مهما أقسم الأشاعرة جهد أيمانهم أن تلك (السوية) مقصورة على مواطن النزاع لا تتعداه، وأن الحسن والقبيح - في موطني الوفاق - لا يزالان مختلفين: إلا أن خصومهم يصرون على اتهامهم بأن (كل) الحسن والقبح في أعينهم سواء، وهذا ابن القيم يشن الغارة على الأشاعرة لتجويزهم أن ترد الشريعة بضد ما أتت به (مثلًا ص ٣ و ص ١١ وما بعدها ج ٢ مفتاح)، وأنت خبير بأن هذا التجويز الأشعري نابع أصلًا من فكرة الغيب التي قررناها، ومن جهة أخرى فإن هذا التجويز إنما هو تجويز عقلي فيما (قبل) ورود الشريعة، وما دام قد تقرر في العلم الأزلي أن تأتي الشريعة بما أتت به فيكون هذا الجواز العقلي تقديرًا لأمر مستحيل الوقوع، ومن جهة ثالثة، فإن كل ما يورده ابن القيم من أسانيد لحسن الشريعة، فالأشاعرة له مسلمون، إلا أنه ليس واردًا على محل النزاع فهذه المحاسن إنما هي محاسن لما أتت به، (وبسبب) أنها أتت به، فالأشاعرة إذن =

وقد تقول: هل معنى هذا أن لا دور للعقل البتة في إطار الحسن والقبح الشرعيين عند الأشاعرة؟

والجواب ... كلا، فلا يزال للعقل دور حتى في هذا الإطار، لكنه الدور اللائق به، وهو دور المتقبل المنفعل، ويقرر الغزالي هذا الدور في كثير من نصوصه[(١)] .

ثم ماذا يقول كلا النهجين فيما يتعلق بأفعال الله تعالى؟

لقد أجمعت الأمة إجماعًا مركبًا - كما يقول صاحب المواقف[(٢)] - على أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فأفعاله سبحانه كلها حسنة.

=

أحرص الناس عليها، لأنها جاءت تابعة للأمر والنهي، وليست متبوعة لهما.

فقل لي بربك ... أي الفريقين أحق بالأمن؟ هل هم أولئك الذين يجوزون أن ترد الشريعة بغير ما أتت به انطلاقًا من أن ذلك غيب.. أو هم أولئك القائلون بأن (من المحال أن تأتي بخلاف ما أتت به)؟ (مفتاح ص ٢ ج٢).

(١) يرتكز هذا الدور - بإجمال - على أن الأمر الشرعي من الله تعالى بالفعل هو الذي يجعل هذا الفعل حسنًا - أي ملائمًا لغرضنا - ونحن ندرك هذا الحسن - الذي هو شرعي في أصله - بعقولنا، لأننا - بتلك العقول - ندرك أن الأمتثال لهذا الفعل مؤد إلى خيري الدنيا والآخرة، وقد عكس ذلك فيما يتعلق بالنهي الشرعي، ولقد سبق لإمام الحرمين (في البرهان ص ٩١ - ٩٢ ج ١) أن قال بقريب من هذا، أما الشهرستاني فقد أصل هذا الاتجاه، وذلك حين نقل في نهاية الإقدام (ص ٣٧١) عن الأشعري تفرقته الهامة بين حصول المعرفة بالله تعالى بالعقل، ووجوب معرفتها بالسمع، منتهيًا إلى أن أدلة الأشعري على كون الحسن والقبح شرعيين إنما هي (لنفي الوجوب التكليفي بالعقل ... لا لنفي حصول العقلي في العقل)، ويسير الرازي في نفس الاتجاه بقوة وجسارة، فيهاجم بشدة (معالم أصول الدين ص ٨٦ - ٨٧) أولئك الذين يقولون إن كل قبح أو حسن فهو شرعي شاهدًا وغائبًا، لكن الغزالي (في المستصفى ص ٥٦ ج١) يقول بما قد يفهم منه المتعجل خلاف ذلك، فتنبه وتأمل.

(٢) شرح المواقف ص ١٩٥ ج٨.

لكن كلا النهجين - نهج المعتزلة وأهل السنة - قد فهم الحسن الذي وصفت به أفعاله تعالى فهمًا مختلفًا عن فهم الآخر، فالمعتزلة يقولون: إن أفعاله سبحانه كلها حسنة، لكنهم يقصدون - في نفس الآن - إلى أن في العالم قبائح موجودة وواقعة، بيد أنها ليست من خلقه سبحانه، ولا من فعله، إنهم يقولون: (القبح موجود، لكنه من غير الله تعالى)[1]، أو يقولون: (إن كل ما هو قبيح فهو يتركه البتة)[2].

يقول القاضي عبدالجبار: (إنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره)[3]، كما يقول في موضع آخر: (يتنزه الله تعالى عن كل قبيح فأفعاله كلها حسنة، وتفسير ذلك أن نعلم أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيره لا يجوز أن يكون من خلقه)[4].

بذلك يخصص المعتزلة تلك المقولة العامة المجمع عليها: أعني أن أفعاله تعالى كلها حسنة، أما أهل السنة فلا يذهبون هذا المذهب، فحين يقولون: إن أفعاله تعالى كلها حسنة فهم يقصدون إلى أنه لا قبيح في فعله سبحانه، مع التأكيد في الآن نفسه على أنه لا مؤثر في الكون سواه[5].

إن إرادته تعالى - كما يقول الأشعري - تعم سائر المحدثات، وما في الكون من جور يقع من العباد فالله تعالى قد خلقه جورًا لهم، وليس جورًا له سبحانه،

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص ٢٠٣.

(٢) شرح المقاصد ص ١١٣ ج٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ٣٠١، وقارن المحيط بالتكليف ص ٢٦٠.

(٤) كتاب الأصول الخمسة: ص ٨١ نشرة جيمارية.

(٥) الباقلاني: الإنصاف ص ١٦٨.

كما أنه - وإن كان قد خلق شهوات العباد وحركاتهم، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون - جل وتعالى - مشتهيًا متحركًا، لأنه قد خلق شهواتهم لهم، وخلق حركاتهم لهم أيضًا[1].

المقدمة الثالثة

تعريف القبح والحسن

ثم نأتي إلى المقدمة الثالثة: كيف السبيل إلى تعريف الحسن والقبح عند الفريقين - في موطن النزاع - على نحو تنضبط به المفاهيم، وتتحدد به زوايا النظر؟

تحتاج منا هذه المقدمة - كسابقتها - إلى نفس التفرقة السابقة بين أفعال العباد من جهة، وأفعال الله تعالى من جهة أخرى.

في أفعال العباد ليس لأهل السنة سوى مفهوم واحد للقبح والحسن، يدور حول كون الفعل (متعلق الذم والعقاب، أو متعلق المدح والثواب) على حد تعبير الرازي[2].

إن لأهل السنة أن يعرفوا الحسن والقبح في أفعال العباد بردهما مباشرة إلى أمر آخر وراءهما، هو أمر الله تعالى ونهيه، فلئن سألتهم ما الحسن؟ فسيقول قائلهم: ما أمر الله تعالى به، والقبيح بخلافه.

---

(١) اللمع ص ٤٧، ٧٩، فالمشتقات - عند الأشعري - تنسب إلى من قام به الفعل، لا إلى من أوجده، وانظر التعقيب البديع الذي عقب به السعد على قضية المشتقات ص ١٠٢، ١٠٣ ج٢ من شرح المقاصد.

لكن إلام يرد المعتزلة القبح والحسن؟

إنهم يردونهما إلى استحقاق الذم أو عدم استحقاقه، فلئن تأملت التعريفات الاعتزالية التي تتردد في هذا المقام لوجدتها تدور في فلك واحد، هو الربط بين القبيح من جهة، وبين استحقاق الذم العقلي من جهة أخرى، ولوجدت تبعًا لذلك أن القبيح والواجب وجهان لعملة واحدة، فالفعل - كما يقول ابن متويه[١] - إما أن يكون له مدخل في استحقاق الذم حين يفعل ويمتثل، فهذا هو القبيح، وإما أن يكون له مدخل في استحقاق الذم حين يترك ويهمل، فهذا واجب[٢].

فسواء قيل: إن القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه[٣]، أو قيل: إن القبيح هو ما إذا وقع ممن هو عالم بوقوعه، مخلى بينه وبينه: استحق الذم إذ لم يمنعه مانع[٤]، أو قيل: إن القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٢٢٣، وبهذا أصبح الواجب في حكم الضد للقبيح، لأن القبيح له مدخل في استحقاق الذم بأن يفعل، والواجب له مدخل في استحقاق الذم بألا يفعل (ص ٧ من التكليف من المغني مجلد ١١).

(٢) يغلب على أدبيات المعتزلة الاهتمام بالقبح واستجلاء وجوهه بدرجة أكثر من اهتمامهم بالحسن، ولعل ذلك لاتصال «القبح» بأصل العدل على أكثر وثاقة، حتى لقد أنكر بعض المعتزلة أن للحسن وجوهًا، بل يكفي فيه انتفاء وجوه القبح، بل إن الشيخين الجبائيين، كما ينقل ابن متويه في المحيط ص ٢٣٠ وما بعدها قد قالا: إذا اجتمع وجه الحسن ووجه القبح كانت الغلبة لوجه القبح!! وللقضية جذور ممتدة في معظم مصادر المعتزلة.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٤١.

(٤) المغني: التعديل ص ٢٦ وما بعدها، مجلد ٦.

العلم بحاله أن يفعله[١] لأنه لا يلائم عقول العقلاء.. فكل ذلك - وأمثال[٢] ذلك من التعريفات الاعتزالية - تصب في مجرى واحد، هو استحقاق الذم بفعل القبيح، واستحقاق الذم بترك الواجب[٣].

---

(١) شرح المواقف ص ١٨٤ ج ٨ نقلًا عن (العبارات الحدية) لأبي الحسين البصري، ولقد ذكره أيضًا القاضي عبدالجبار ص ٢٧ من التعديل، ثم انتقده بحدة.

(٢) انظر مثلًا ما ذكره صدر الشريعة في التوضيح وتابعه السعد في التلويح (ص ١٧٣ ج١)، حيث أوردا تعريفين، ثم انظر تعريفات أخر، أوردها صاحب المواقف وصاحب المغني في المصدرين السابقين أيضًا.

(٣) لكنا نتساءل أولًا: ما معنى الذم عند المعتزلة؟ إنه قول أو فعل، أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شأنه (شرح المواقف ص ١٨٥ ج٨).

ثم ما معنى الذم العقلي في تصور المعتزلة؟

إن الذم العقلي لما يستحق الذم مغروس ضرورة في بنية العقل، فالعلم بأصول المقبحات والمستحسنات أمر ضروري سابق على كل نظر واستدلال إذ أنه - كما يقول ابن متويه (في المحيط ص ٢٣٤) من جملة كمال العقل، ولو لم يكن العلم بتلك الأمور معلومًا بالضرورة لما أمكن الوصول إليها نظرًا واستدلالًا، إنك لو سألت فقلت: لماذا كان الظلم والكذب قبيحًا؟ لقال لك قائل المعتزلة: إنه قبيح لأنه مذموم عقلًا، لكنك لو تماديت فسألت عن الدليل على كونه مذمومًا عقلًا، فكأنك تتطلب دليلًا على ما هو من قبيل الضروريات أو البديهيات التي هي الأصل فيما يليها من استدلال، (فمن أنكر كون الظلم والكذب مذمومًا لم يمكن مكالمته إلا التنبيه على جحده للضرورات)، كما قال عبدالجبار (المغني: التعديل ص ٢٠).

ثم نتساءل ثانيًا: إذا كان الذم العقلي - في تصور المعتزلة - يلحق فاعل القبيح شاهدًا وغائبًا، فهل يستوي هذا الذم العقلي الاعتزالي والذم الأشعري الذي يلحق بالعباد من جراء فعلهم لما هو قبيح شرعًا؟ بعبارة أخرى، ما الفرق بين هذا الذم الاعتزالي من جهة، وبين الذم الذي يرتبط بالقبيح من أفعال العباد من حيث كونه (متعلق الذم والعقاب) على حد تعبير الرازي (في الأربعين ص ٢٤٩) من جهة ثانية؟

=

السعد الآنف الذكر.

أما الذم الأشعري فهو الذم الشرعي الذي لا يتأتى إلا مصاحبًا للنهي الشرعي عن الفعل، والعقاب الشرعي على الفعل، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فحاشا أفعال الله تعالى أن تكون «قابلة» لمجرد التعرض للذم بأي معنى من معانيه، أما المعنى الأشعري للذم فلا يتصور في أفعاله تعالى أصلًا وابتداء، إنه من قبيل الممتنع لذاته، على حد تعبير ابن تيمية (مجموع ١٢٨ ج ٦)، بل إنك لتستطيع أن تقول مع السعد (ص ١٠٩ ج٢ مقاصد) إن أفعاله تعالى ليست من مباحث الحسن والقبح أصلًا، وليست من مباحث الوجوب البتة؛ لأن الحسن بالمعنى الأشعري هو ما أمر به، والقبيح هو ما نهى عنه (فلا قبيح منه ولا واجب عليه ولا يتصور ذلك في أفعاله)، بل تستطيع أن تقول وفقًا لكلام السعد أيضًا: إن مجرد تناول قضية الحسن والقبح وبحثها في أفعاله تعالى - وفقًا للمفهوم الأشعري - تناول خاطئ من الأساس.

أما بالمعنى الاعتزالي للذم فيتصور أن تبحث قضية أفعاله تعالى في إطار هذا المعنى، بمعنى أنه لو لم يفعل - سبحانه - ما وجب عليه عندهم للحق به الذم وهو محال، ومن ثم فقد أضحى لزامًا - في مذهب المعتزلة - أن ينبثق مفهوم الوجوب لدرء هذا الذم، فالوجوب (ابن) للتحسين والتقبيح العقليين بحق.

فلئن كانت الأمة قد اجتمعت - كما يقول صاحب المواقف ص ١٩٦ ج ٨ (على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب) إلا أن الأشاعرة يصدرون في هذا من منطلق أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه، فلا (يتصور) منه فعل قبيح ولا ترك واجب، أما المعتزلة فيصدرون من أن ثمة قبيحًا، وثمة واجبًا: لكن ما هو قبيح فإنه تعالى يتركه وما هو واجب فإنه سبحانه يفعله، وقارن بذلك إضافات الدواني في شرحه على العضدية، وكذا تعليقات الكلنبوي عليها ص ١٨٥ ج٢ وما يليها، وعض عليها بالنواجذ.

ومن الطريف في هذا المقام أن نذكر أن (البهشمية) أتباع أبي هاشم الجبائي يسمون أحيانًا (الذمية)، وذلك لقولهم باستحقاق الذم لا على فعل، ولهذه القضية جذور ممتعة، انظر في (الفرق بين الفرق ص ١١١ وما بعدها) ثم اضمم إلى ذلك ما حكاه القاضي عبدالجبار (في شرح الأصول ص ٤٢٤ وما بعدها) من الخلاف بين الشيخين الجبائيين حول هذه النقطة، وربما نعرض لشيء من هذا في موضعه.

فماذا يعني المعتزلة إذن حين يصفون أفعاله تعالى بأنها حسنة؟

(١) إن أفعاله تعالى تخرج عندهم عن دائرة القبح المرتبط باستحقاق الذم العقلي؛ لأنه تعالى - وفقًا لمذهبهم - يستحيل أن يفعل ما وصمته العقول بالقبح، كما يجب عليه أن يفعل ما وصفته العقول بالوجوب، هذا من جهة.

(٢) وأفعاله تعالى - من جهة ثانية - لا يمكن أن تقع في المنطقة الوسطى بين القبح والحسن، فلا توصف عندئذ بهذا ولا بذاك، لأن من تكون أفعاله خارجة عنهما، فهو الذي يفعل لا بعلم ولا لغرض، كالساهي والنائم والعابث، وتتنزه أفعاله تعالى عن أن تكون كذلك[١].

(٣) فلم يبق إلا أن تكون أفعاله كلها حسنة، ذلك أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى - كما يقول عبدالجبار - هي الحسن.

(٤) لكن هذا الحسن - لدى المعتزلة البصريين[٢] - درجات ثلاث، فهناك من أفعاله تعالى ما لا صفة فيه زائدة فوق هذا الحسن، وذلك كإنزاله تعالى للعقاب بمستحقيه، وهناك من أفعاله سبحانه ما هو حسن، ولكن له فوق هذا الحسن صفة زائدة تقتضي استحقاق المدح على فعله، لكنها لا تقتضي استحقاق الذم على تركه، وهو ما تفضل الله به ابتداءً، كابتداء الخلق، وابتداء التكليف، وهناك من أفعاله تعالى ما هو حسن، وله فوق الحسن صفة زائدة، تقتضي

---

(١) قارن المحيط بالتكليف ص ٢٤٤ وص ٢٦٠.

(٢) هذه الدرجات - وثانيتها بخاصة - محط خلاف كبير بين البغداديين والبصريين، وجماع الخلاف يدور حول منطقة (التفضل)، فالحدود غائمة في أعين البغداديين بين الوجوب والتفضل - كما لا نمل نكرر، انظر هجوم البصريين على الأصلح عند الكعبي ص ٥٦ وما بعدها من المغني ج ١٤.

استحقاق الذم في حال الترك واستحقاق المدح في حال الفعل، وهذا هو ما يختص باسم الواجب، ويشمل هذا القسم - عند البصريين - ما وجب عليه تعالى بعد التكليف، كالتمكين، والإقدار، واللطف بالمكلفين، وإزاحة عللهم، وإثابة من يستحق منهم الإثابة، كما يشمل أيضًا الأعواض على الآلام، وهذه الدرجة الثالثة هي أعلى رتب الحسن وأسماها منزلة[١].

ثم ماذا يعني الأشاعرة حين يصفون أفعاله تعالى بأنها حسنة؟

تحتاج هذه النقطة إلى شيء من التأمل[٢]، فلئن كان الحسن والقبح عند الأشاعرة مرتبطًا بالأمر والنهي، فيمكن أن يقال إذن: إن أفعاله تعالى تخرج عن تلك الدائرة جملة، فبأي معنى إذن يقال عن أفعاله سبحانه إنها حسنة؟

في مأثور علم الكلام الأشعري على هذا التساؤل إجابات أربع:

إحداها: ما ارتضاه صاحب المواقف - وأخذه عنه الكثيرون - من أن معنى الحسن في أفعاله تعالى: أنها ليست بمنهي عنها، ولا شك أن أفعاله تعالى حسنة بهذا المعنى[٣].

وثانيتها: ما ارتضاه السعد من أن معنى الحسن في أفعاله تعالى: ورود الثناء والمدح عليها منه سبحانه[٤].

---

(١) المغني ص ٥٣ ج ١٤، والمحيط ص ٢٤١.

(٢) يعبر السعد عن سبب هذا بقوله: (فإن قيل فلا يعقل الحسن أيضًا، لأنه لا حكم عليه أمرًا كما لا حكم عليه نهيًا، والإجماع على خلافه)، شرح المقاصد ص ١١٣ ج ٢٠.

(٣) شرح المواقف ص ١٨١ ج٨، وعدم النهي مفهوم متسع يندرج تحته الواجب والمباح من أفعال البشر أيضًا.

(٤) شرح المقاصد ص ١١٣ ج١. أيضًا.

ثالثتها: ما ارتضاه الغزالي - في الاقتصاد - من أن معنى الحسن في أفعاله تعالى: أنه لا تبعة عليه فيها ولا لائمة، وأنه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه: ما يشاء.

هذه الإجابات الثلاث تتجاور وتتنافر، وتتعاضد ولا تتعاند، فكلها ينأى بأفعاله تعالى عن أن يكون حسنها رهنًا بحكم العقول تحسينًا ومدحًا، وكلها يجعل مصدر الحسن في أفعاله تعالى: أنها أفعاله سبحانه، وحسبك بهذا مصدرًا.

ثمة إجابة رابعة أضافها السعد في موضع آخر[1]، وهي أن أفعاله تعالى حسنة بمعنى أنها صفة كمال، فيكون القبح المنفي عنها هو القبح بمعنى النقص، وقد لمس السعد بهذه الإضافة قضية الكمال والنقص، وهي واحدة من القضايا الأمهات ذوات الخطر[2].

---

(١) التلويح ص ١٧٣ ج١.

(٢) فحوى هذه القضية بإيجاز شديد يتمثل في التساؤل عما إذا كان منطق مذهب الأشاعرة بتقدير أن يعترفوا بمعيار الكمال والنقص في مباحث الإلهيات، دون أن يكون ذلك نكوصًا منهم إلى التحسين والتقبيح العقليين بالمعنى الذي رفضوه؟

تلك قضية تتغلغل في تضاعيف قضايا تفصيلية عدة، كالحكم باستحالة الكذب في كلام الله تعالى، وكالحكم باستحالة تصديقه تعالى للكاذب في دعوى النبوة، وللسعد منها اتجاه خاص، وقد سبق له أن أثارها بصدد صفة الكلام، وذلك حين نعى على كبار الأشاعرة أنهم كثيرًا ما يذهلون عن موطن الوفاق في مسألة الحسن والقبح وهو أن الكمال والنقص من مدارك العقل، ويخلطونه بموطن النزاع، وهو كون الفعل مأمورًا به، ممدوحًا ومثابًا عليه: فيكون حسنًا، أو بعكس ذلك كله: فيكون قبيحًا، فهذا هو المعنى الذي استقر الأشاعرة على أنه مدرك بالشرع، وكأني بالسعد يريد أن يقول: ما بال كبار الأشاعرة ينكصون عن إجراء قضية الكمال والنقص كلما دعت إليها داعية، مع أنهم قد حددوا الحدود بين مواطن الوفاق والنزاع، وفصلوا كلا منهما عن الآخر؟ ففيم النصب إذن في هذا التحديد إذا كان هذا النكوص هو حالهم؟

=

يقول السعد عقب انتقاده لإمام الحرمين، ولصاحب تلخيص المحصل ولصاحب المواقف (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح) قارن شرح المقاصد ص ٧٧، ١٠٩، ١١٣ ج٢، وكذلك التلويح ص ١٧٣ ج٢، وقد أوردنا هذه العبارة في هامش سابق، ولقد احتذى ابن الهمام في المسايرة ص ١٧٥ وما بعدها حذو السعد في هذا الانتقاد قائلا: (إنهم - أي أولئك الرهط من الأشاعرة - لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن أو بقبح يذهب عن خاطرهم محل الاتفاق).

ثم لا يقف الأمر بالسعد عند هذا الحد بل يواصل تمسكه باتخاذ مبدأ الكمال والنقص معيارًا في بعض مباحث الإلهيات، وما أوردناه في تعريف الحسن أحد الأمثلة على إصراره على ذلك، والمثال الثاني هو رأيه في استحالة الكذب في خبر الله تعالى، وهو يخالف جمهرة الأشاعرة تقريبًا في استدلاله على هذه الاستحالة بطريق الكمال والنقص، بينما سلك بعض الأشاعرة مسالك أخرى متنوعة، ولكل وجهة هو موليها.

لكن لا يزال اعتماد السعد على مبدأ الكمال والنقص في قضية تعريف الحسن في أفعاله تعالى: غير مجد عندي، لأنا إذا وصفنا أفعاله تعالى بالحسن بمعنى أنها صفة كمال، ثم أخذنا في الاعتبار أنها حادثة، إذن فقد كان الخلو عنها في الأزل نقصًا، هذه من جهة، ومن جهة أخرى فقد نقل ابن القيم عن أكثر الأشاعرة - نقل المعترض - قولهم بأن الفاعلية ليست صفة كمال ولا صفة نقص (شفاء العليل ص ٤٢٠ وأيضًا ص ٢٤٢ ج ٦ مجموع الفتاوى لابن تيمية) وربما كان هذا هو الجاري على قواعدهم، والأليق بمذهبهم، كما هو بين بيسير تأمل، وانظر أيضًا: شرح الكبرى ص ٤٧١.

وبإيجاز شديد أيضًا يمكننا أن نقول: إن قضية الكمال والنقص قد حفرت في بنية المذهب الأشعري أخاديد عميقة تعكس ضربًا من التطور الداخلي في تلك البنية، ويستطيع الراصد أن يرصد في هذا الصدد اتجاهات أربع: أولها اتجاه الأشعري والباقلاني، اللذين اتخذا من إعمال معيار الكمال والنقص اتجاهًا رافضًا، ثم اتجاه الجويني الذي اتخذ نفس الموقف مع تغيير في أسلوب الرفض، ثم اتجاه الغزالي والآمدي والإيجي، وهو اتجاه يتوسط بين القبول والرفض، ثم اتجاه السعد الذي جرى في إثره الكثيرون - كالأصفهاني والبيضاوي والدواني - وهو اتجاه يرجح كفة القبول ترجيحًا ما، ومن هنا جاء انتقاده اللاذع الذي رأيت، أما ابن تيمية فإنه يعول على معيار الكمال والنقص تعويلًا كبيرًا، ويفرد له مؤلفًا خاصًا بعنوان (الرسالة الأكملية ص ٦٨ وما بعدها مجموع مجلد ٦) وفي سبيل ذلك لا يرتضي الاقتصار على الدليل السمعي في إثبات ما يثبت لله =

المقدمة الرابعة

الحكمة

أما رابعة تلك المقدمات: فتتعلق (بالحكمة) الثابتة للمولى الحكيم جل وتعالى، إذ كيف تفهم تلك الحكمة المتعالية على اختلاف النهجين في قضية الحسن والقبح؟

إنك إن جعلت الحسن - أو القبح - أولًا، وسابقًا - كما هو نهج المعتزلة - كان للحكمة معنى، وإن جعلته آخرًا، ولاحقًا -كما هو نهج أهل السنة - كان للحكمة معنى مختلف.

إن جعلت الحسن - ومن ثم القبح - أولًا، ثم حكمته في أفعال الله تعالى ابتداء - كما هو نهج المعتزلة - كان معنى الحكمة (أنه تعالى لا يفعل ما قبح عند العقل ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه عقلًا)[1].

إنه لا معنى للحكمة عند المعتزلة - بل عند المعللة جميعًا - سوى أن أفعاله تعالى لا تجري إلا وفاقًا مع العقل، ومن ثم فهي ذات (أغراض) تقصد إليها، (وغايات) تتغياها، (وعلل) تصوب نحوها، وإرادة ذلك كله هي الحكمة[2].

=

تعالى من صفات وهذه نتيجة جد خطيرة، تتصادم مع ادعاء السلفية، وهو أيضًا يستخدم هذا المعيار العقلي في إثبات ما يسمى (الصفات الاختيارية)، أو ما يسميه الأشاعرة (قيام الحوادث بذاته تعالى)، انظر أيضًا: التدمرية ص ٢٦ وما بعدها وانظر بحثنا المعنون (موقف السلف من المتشابهات) ص ٢٠ وما يليها.

وإن جعلت الحسن آخرًا وجعلته تابعًا لأفعاله تعالى، لازمًا لها، انتظم لك من الحكمة معنى آخر، هو تحقيق الإتقان في صنعته سبحانه، وخلقه لمخلوقاته، لأنها وقعت على وفق علمه المحيط وإرادته الشاملة[1] وهذا هو موقف الأشاعرة.

ليست الحكمة إذن عند الأشاعرة: غرضا يرعاه الله تعالى في أفعاله، أو يبعثه سبحانه على أن يفعل، أو يكون كالعلة الغائية له تعالى فيما يفعل، فسواء سميت ذلك حكمة، أم غرضا، أم قصدًا، أم باعثًا، فهي جميعا تندرج تحت مسمى (التعليل) الذي هو صنو الإيجاب، كلاهما مرفوضان، وكلاهما ابنان للتحسين والتقبيح العقليين كما كررنا غير مرة.

يقول البغدادي موضحًا معنى الحكمة عند الأشاعرة: إن الباري تعالى حكيم في خلق كل ما خلق، ولو لم يخلق لم يخرج عن الحكمة، ولو خلق أضعاف ما خلق فكذلك، ولو خلق المؤمنين دون الكافرين فكذلك، ولو خلق الجمادات دون الأحياء، أو عكسه فكذلك، وكانت كل هذه الوجوه صوابًا وعدلًا وحكمة(٢).

تحفظ شهير يبارد الأشاعرة إلى التصريح به بلا تراخ، وهو أنهم لا ينكرون ألبتة أن أفعاله تعالى تشتمل على منافع للخلق وتترتب عليها خيراتهم

=

(الأصلح) عند البغداديين، لكن هذا كله لا يصلح أن يكون غرضًا لدى ابن تيمية وابن القيم؛ لأن ما فيه من فائدة فإنها راجعة للمخلوقين، ولا يعود منها إلى الفاعل - أو الخالق تعالى شيء، وإنما الغرض الحقيقي من أفعاله تعالى - عندهما - ما يعود إليه سبحانه بالحمد والثناء (نقض التأسيس ص ٢٠١ مجلد ١، والنبوات ص ٢٣٧).

(١) الآمدي: غاية المرام ص ٢٣٣، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٤٠١.

(٢) البغدادي: أصول الدين ص ١٥٠، ويقول ابن حزم في نفس المعنى (لو أن الله تعالى أخبرنا أنه يفعل هذا كله بعينه لعلمنا أنه منه تعالى حق وعدل وحكمة): الفصل ص ١٧٦ ج٣.

ومصالحهم، وبذلك يدرأ الأشاعرة عن فعله تعالى مظنة العبث[1]، إنما الذي ينفونه أن يكون ذلك «علة باعثة» له تعالى على الفعل، كما تبعثنا غاياتنا على أفعالنا، إن الذي ينفيه الأشاعرة كما يقول الشهرستاني (أن يكون الحامل له تعالى على الفعل صلاحًا يرتقبه، وخيرًا يتوقعه).

ثم يتابع الشهرستاني[2]، هذا المعنى الذي أصبح كالتقليد المرعي عند الأشاعرة: إن ثمة فرقًا بين لزوم الخير والصلاح للأفعال، وبين حمل الخير والصلاح على الأفعال، كما أن ثمة فرقًا بين الكمال الذي يلزم عن وجود الشيء، والكمال الذي يستدعي وجود الشيء، فالأول فضيلة هي كالصفة اللازمة، والثاني فضيلة هي كالعلة الحاملة، والمنفي عن أفعاله سبحانه هو الثاني لا الأول[3].

---

(١) هذا ما فعله السيد الشريف في شرحه على المواقف ص ٢٠٥ ج٨، وتابعه الدواني في حاشيته على العضدية ص ٢٠٧ ج٢، أما الرازي في المحصل ص ٢٠٥، فقد دفع مظنة العبث عن أفعاله تعالى بقوله: (إن أردت بالعبث: الخالي من الغرض فهذا أول المسألة) وأيضًا، ص ٢٠٤ نفس المصدر.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٤٠٠ وما بعدها، وشرح المواقف ص ٢٥ ج٨، ولعل مما تجدر الإشارة إليه هاهنا أن الأشاعرة يتفقون في نفي الغرض (في) أفعاله تعالى مع الفلاسفة، لكن الفلاسفة ينفون عنه تعالى (القصد إلى الأفعال)، وهذا ما يرفضه منهم الأشاعرة بطبيعة الحال، كما ينفون عنه - أي الفلاسفة - (الغرض في الأفعال)، وهذا ما يوافقونهم فيه، يقول الفارابي في عيون المسائل ص ٦٧ - ٦٨، (وهو سبحانه ليس لأفعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر)، ويتكرر هذا المعنى عند ابن سينا كثيرًا، قارن مثلًا: التعليقات ص ١٦ وما بعدها، ولعل هذه القضية هي المحور الرئيس للنمط السادس من الإشارات.

(٣) لكن ذلك التحفظ الشهير لم يغن عن الأشاعرة شيئًا عند خصومهم، فقصارى ما قالوه فيه هو

هكذا إذن يجب - في المذهب الأشعري - أن تفهم الحكمة التي تتصف بها أفعاله تعالى.

إن الحكمة ليست علة تعلل بها تلك الأفعال، أو غرضًا يحمله سبحانه على الفعل أو باعثًا يتوخاه، أو علة غائية يتطلب حصولها، فذاك كله شأن المخلوقات التي تبعثها نقائصها على الاستكمال بما كانت عادمة له، ناقصة منه، خلية عنه، فتتشوف إليه، وتبتغي حصوله، وتتطلب وجوده.

بكلمة واحدة: إثبات الحكمة لله تعالى لا يستلزم - البتة - تعليل أفعاله تعالى بالأغراض.

يدلي الأشاعرة في هذا الصدد بحجج شتى، بثها الإمام الرازي في كتبه، ثم سارت بها الركبان، وسنجمل منها ثلاثًا:

أولاها: أن الفاعل لغرض فهو مستكمل به، والمستكمل ناقص في ذاته[(١)].

وثانيتها: أنه إذا كانت بعض أفعاله تعالى أغراضًا لبعض آخر منها، وكانت هذه الأغراض من الممكنات، فالله تعالى قادر على خلق هذه الأغراض وإيجادها ابتداء دون توسيط، فيكون التوسيط عبثًا[(٢)].

=

الفائدة والمصلحة قد وقعت جزافًا دون قصد إليها، ولا يذهبن عليك أن هذا هو عين المتنازع فيه.

(١) المحصل ص ٢٠٥ والأربعين ص ٣٥٠، ثم انظر انتقاد الطوسي في تلخيص المحصل لحجة الاستكمال ص ٢٠٥ وأيضًا شرح المواقف ص ٢٠٣ ج٨، وللسعد من تلك الأدلة موقف خاص ستراه قريبًا.

(٢) المحصل ص ٢٠٥، والأربعين ص ٣٥١، وشرح المواقف ص ٢٠٤ ج٨، والكلنبوي على الدواني ص ٢٠٥ ج٢.

أما الثالثة: فمؤداها: أن لو كان لكل فعل من أفعاله تعالى غرض للزم التسلسل المحال، فلا بد إذن من الانتهاء إلى فعل لا غرض له.

وإذ جاز ذلك، أي الانتهاء إلى فعل لا غرض له بطل القول بوجوب الغرض، ذلك أن «علة» كل شيء صنعه ولا علة لصنعه(١).

ثم ماذا بعد عن قضية الحكمة؟

ماذا يقول الغزالي بصددها؟

يقول الغزالي:

وأما الحكمة فتطلق على معنيين: أحدهما الإحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة، والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم الغاية المطلوبة منها، والثاني أن تضاف إليه - تعالى - القدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه، فيقال حكيم من الحكمة، وهو نوع من العلم، ويقال حكيم من الإحكام وهو نوع من الفعل.

أكبر اليقين عندي أن قسطًا وفيرًا من التعديل قد لحق بالمذهب الأشعري من هذه القضية، وكان ذلك على يدي رجلين، الغزالي، ثم السعد التفتازاني.

في النص الذي بين أيدينا يقرر الغزالي أن للحكمة معنيين:

---

(١) الأربعين ص ٢٥١، وشرح المواقف ص ٢٠٥ ج٨، وكذلك إيثار الحق لابن المرتضى ص ١٩٥، ثم انظر نقد ابن تيمية المطول لحجج الرازي (في درء التعارض ص ٢١٠ ج٢)، وأيضًا نقد ابن القيم المطول كذلك لتلك الحجج في شفاء العليل ص ٤١٧ وما بعدها: انتصارًا منهما للتعليل، وذهابًا معه إلى أقصى آماده، حتى انتهى بهما التعليل إلى القول بفناء النار، انظر شفاء العليل ص ٤٩٢ وما بعدها، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

أما المعنى الأول فهو الإحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة، والحكم عليها بأنها «كيف ينبغي أن تكون» حتى تتم الغاية المطلوبة منها، أما المعنى الثاني فهو عين المعنى الأول بإضافة القدرة على إيجاد هذا النظام والترتيب الذي تضمنه المعنى الأول، ولذا عقب الغزالي بأن المعنى الأول نوع من العلم، وأن الثاني نوع من الفعل.

من البين الذي لا خفاء فيه أننا - وبخاصة في المعنى الأول - بإزاء نبرة تختلف عن النبرة التي عهدناها في مذهب الأشاعرة، فليس الكلام هاهنا عن (المشيئة المطلقة) أو (الإرادة الخالصة) أو (الاختيار المحض)، بل الحديث هنا حديث (الغاية المطلوبة)، و(الترتيب المقصود) و(الاختيار لما ينبغي أن يكون)، وكل ذلك جديد على من خبر لهجة الأشاعرة النافين عن أفعاله تعالى العالة بأي اسم سميت، وعلى نحو حاسم وقاطع[1].

---

(١) أقول: إن الأشاعرة ينفون عنه تعالى العلل في أفعاله، سواء قيل إن الخلق يعرفون تفاصيل تلك العلل - أو الحكم - أو قيل إنهم يعرفونها إجمالًا لا تفصيلًا أو قيل إنهم لا يعرفونها أصلًا، فها هو الآمدي (غاية المرام ص ٢٣١) ينقل جواب المعتزلة عن تفاصيل بعض العلل إذ يقولون (إنه لا ينكر أن العلة قد تخفي وتدق عن أن تصل إليها أفهام الخلق، كما في إماتة الأنبياء وإنظار إبليس ونحوه، فمجرد استبعاد العلة لخفائها وعدم الاطلاع عليها مما لا يفيد، لأنه لا يلزم من عدم الاطلاع عليها القول بانتفائها في نفسها) وفحوى هذا الجواب الاعتزالي: أن عدم وجدان العلة لا يدل على عدم وجودها، وتلك شنشنة نعرفها من المعللة قديمًا وحديثًا، فها هو عبدالجبار يجيز ذلك، ولكن لعامة المكلفين، لا للخاصة، ويجعله في حكم المتشابه: المغني: المخلوق ص ٥٩-٦٠ ج١١، وقارن أيضًا الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾، وأيضًا شفاء العليل لابن القيم ص ٣٧٢، وكذلك إيثار الحق لابن المرتضى ص ٢٠٩، ص٢٢٩، ص٣٧٩.

لكن الآمدي لم يرتض هذا الجواب؛ لأن مجرد التسليم بوجود العلة حتى مع القول بعدم تعلق العلم =

ولا يقف الأمر في هذا (الجديد) عند النص الموجز الذي نحن بصدده، بل يتعداه إلى فصول أخرى مسهبة خصصها الغزالي في بعض كتبه لهذه القضية، بل إلى كتب بأسرها كتبها بهذه الروح الباحثة عن الحكمة المقصودة والترتيب المنتظم المبدع الذي لا ترتيب سواه، فها هو يخصص فصولًا مسهبة في (الإحياء) لهذا الغرض، ثم يكتب (مقصده الأسنى) بهذه الروح، ويفرد كتيبًا بعنوان (الحكمة في مخلوقات الله تعالى) لا يخرج عما قررناه، وما بالنا نذهب بعيدًا، وملء الأسماع عبارته الذائعة الصيت (ليس في الإمكان أبدع مما كان) تلك التي ظفرت من التأويلات والتخريجات بما يضيق المقام عن الإفاضة فيه؟

فما جلية الأمر؟

إن الغزالي يقرر أن لله تعالى حكمة في كل شيء، بيد أن حكمته تعالى مقترنة بأمرين: العدل والجود، فباقترانها بالعدل يكون كل ما قسم الله تعالى لعباده من رزق وأجل، وسرور وحزن، وعجز وقدرة، وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية: كله عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه.

وباقترانها بالجود: فليس في الإمكان أصلًا: أحسن منه – أي من هذا الذي قدره الله تعالى – ولا أتم ولا أكمل، ولو كان وادخره سبحانه مع القدرة عليه،

=

بما لا يتفق مع قواعد الأشاعرة، ومن ثم فقد عقب قائلًا (وما هول به – أي المعتزلي – من أن انتفاء الحكمة غير لازم مع عدم تعلق العلم بوجودها – فصحيح، لكن المدعى إنما هو تعلق العلم بعدمها على ما شهد به العقل الصريح، وفرق بين عدم تعلق العلم بوجود الشيء، وبين تعلق العلم بعدم الشيء، إذا الوجود مع الأول متصور، ومع الثاني ممتنع)... غاية المرام ص ٢٤٣، ونلفت النظر إلى هذه العبارة الثمينة في موضع تالٍ.

ولم يتفضل بفعله لكان بخلًا يتنزه الله تعالى عنه، لأنه يناقض الجود، وظلما يتنزه الله تعالى عنه لأنه يناقض العدل[١].

بناء على هذه الأصول التي بسطها، وفيها ما فيها من (جديد) على مذهب الأشاعرة: يقيم الغزالي نظرية جديدة قديمة معًا، تتشابه في كثير من أصولها مع فلسفة الفارابي[٢]، وهي أن الوجود كله خير، وأنه ليس في الوجود شر إلا وفي ضمنه خير، ولو لم يقع ذاك الشر لبطل الخير الذي في ضمنه، وحصل ببطلانه شر أعظم من الشر الذي يتضمنه، ومن ثم فالله تعالى أراد الخير للخير ذاته، وأراد الشر لا لذاته، ولكن لما في ضمنه من الخير، وأفعاله سبحانه سالمة من الشر المطلق، إذ أن مريد الشر للشر لا للخير غير مستحق لاسم الرحمة[٣].

ثم يفيض الغزالي في تطبيق هذه النظرية (الجديدة) على مذهب الأشاعرة، يفيض في تطبيقها على الواقعات، فكل فقر وضر في الدنيا فهو زيادة في الآخرة، ولو لم يخلق الكامل لم يخلق الناقص .. إلخ.

---

(١) إحياء علوم الدين - كتاب الشكر وكتاب التوكل من ربع المنجيات ص ٩٣ ج٤ وما بعدها، وص ٢٣٨ وما بعدها أيضًا.

(٢) قارن الفارابي: عيون المسائل ص ٧٥، وقد تناولها ابن سينا بيد صناع تحت عنوان (دخول الشر في القضاء الإلهي) في معظم كتبه (مثلًا: النجاة ص ٢٨٤ ج٢، وإلهيات الشفاء - الفصل السادس - المقالة التاسعة ص ٤١٤ وما يليها، وأيضًا ص ٢١ من التعليقات) وفي أثرهما هرع المعللة جميعًا، (قارن: ابن القيم: شفاء العليل ص ٣٥٩ وما يليها، وكذلك إيثار الحق لابن المرتضى: ص ٢٥٠)، ثم قارن بذلك كله انتقاد الأشاعرة لهذه النظرية لدى الشهرستاني ص ٣٩١ نهاية الإقدام، ولدى الرازي في المباحث المشرقية ص ٥٢٣ ج٢، والمطالب العالية ٢٧٩ ج٣ وما بعدها، وهو انتقاد يتآزر فيه النقل والعقل جميعًا.

(٣) المقصد الأسنى ص ٤٤ - ٤٧، وإحياء علوم الدين ص ٩٣، ص٢٣٩، ص ٢٤٠ ج٤.

ثم نتساءل ثانية: ما جلية الأمر؟

هل تختلف مقولة الغزالي هذه - بعمومها - عن مذهب الأشاعرة؟

أجل ... لابد أن ثمة اختلافًا، فعلى حين يقول الأشاعرة على لسان الآمدي: (إنه لا معنى للحكمة عندنا إلا تحقق ما يتقنه من صنعته، ويخلقه على وفق علمه به وإرادته له، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود)[(١)]، على حين يقول الآمدي ذلك، يقول الغزالي: (إن أجزاء العالم متعاونة على مقصود واحد، هو إتمام غاية الخير الممكن وجوده على ما اقتضاه الجود الإلهي، ولأجل انتظامها على ترتيب منسق وارتباطها برباط واحد كانت مملكة واحدة، فالعالم كله في حكم شخص واحد مركب من أعضاء متعاونة على غرض مطلوب منه)[(٢)].

فهل رأيت ما بين القولين من تفاوت؟

وعلى حين يقول الأشاعرة على لسان البغدادي: إن الله تعالى غير محجور عليه في كل أفعاله في شيء، ما شاء فعل وما شاء ترك، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، وهو سبحانه حكيم في خلق كل ما خلق، ولو لم يخلق لم يخرج عن الحكمة[(٣)].

على حين يقول البغدادي ذلك: يقول الغزالي: (إن ترتب العالم على ما هو عليه هو الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلًا أحسن منه ولا أتم، ولا أكمل)[(٤)].

---

(١) الآمدي: غاية المرام ص ٢٣٣، وقارن الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٤٠١.

(٢) المقصد الأسنى: ص ١١١، وأيضًا ص ٥٤.

(٣) البغدادي: أصول الدين ص ٨٢، ص ١٤٩.

(٤) إحياء علوم الدين ص ٢٤١ ج٤، وتستدعي هذه العبارة إلى الذهن عبارة مماثلة للكندي (رسالة

ويقول - أعني الغزالي أيضًا - منتقدًا نظرية شيخه إمام الحرمين في جواز الجائزات، دون تصريح باسمه[١]: (ينبغي أن تعرف أنه تعالى لم يخلق شيئًا في موضعه إلا لأنه متعين له، ولو تيامن عنه أو تياسر، أو تسفل أو تعالى لكان (أي ذلك الشيء) ناقصًا وقبيحًا)[٢].

فهل رأيت أيضًا ما بين القولين من تفاوت؟

ثم نتساءل ثالثة: ما جلية الأمر؟

ما مدى هذا الاختلاف، هل خرج الغزالي بمقتضاه عن رأي الأشاعرة في نفي التعليل في أفعاله تعالى إلى الجانب المضاد، أي إلى إثبات التعليل؟

أقول: إن الغزالي وإن خرج عن الرأي السائد لدى جمهرة الأشاعرة، لكنه لم يذهب إلى الطرف المضاد كما قد يبدو لأول وهلة، فلو كان الغزالي قد فعل ذلك، وذهب في التعليل كل مذهب لتأدى في اللحظة عينها إلى التزامات شتى، لكنه لم يفعل[٣].

=

في وحدانية الله تعالى وتناهي جرم العالم ص ٢٣٧ من رسائل الكندي).

(١) والعجب أن خصم الغزالي اللدود وهو ابن رشد قد استعمل نفس سلاح الغزالي هذا ضد أستاذ الغزالي إمام الحرمين، بنفس الألفاظ تقريبًا!! قارن الكشف عن مناهج الأدلة ص ٥٥، ط بيروت.

(٢) المقصد الأسنى: ص ٥٤، ص ٧٢.

(٣) فلو كان الغزالي قد ذهب إلى الطرف المقابل لاحتاج ذلك إلى بسط العلية على كائنات الطبيعة وإحداثها، ولنكص بذلك عن نظريته الأشعرية في اقتران الأسباب والمسببات، لكنه لم يفعل (قارن: الإحياء ص ١٣٨ ج٤، والمقصد ص١١٥)، ولو كان الغزالي قد ذهب إلى الطرف المقابل لاضطره ذلك إلى القول بمذهب المعتزلة في أفعال العباد، ولنأى بنفسه عن أية شائبة للجبر محضًا =

لكي نفهم هذا الموقف - الذي أزعمه للغزالي - ينبغي أن نتذكر ما كررناه كثيرًا بصدد النهجين المختلفين، فهناك النهج الاعتزالي - وهو نهج المعللة جميعًا عند إنعام النظر - وهو نهج يجعل الحسن والقبح أولًا، ومن ثم الغاية والقصد والحكمة، ثم تجيء الأفعال الإلهية محققة لها، وهناك النهج المقابل، نهج الأشاعرة، وهو نهج يجعل المشيئة المحضة أولًا، ثم يجيء الحسن والقبح آخرًا، فإذا كان ثمة فائدة أو مصلحة فهي مترتبة وناتجة وتابعة، وليست باعثًا ولا حاملًا ولا متبوعًا.

يحاول الغزالي - كما أفهمه - أن يتوسط بين النهجين، فليست الغاية أو الحكمة عنده «سابقة» على أفعال الله تعالى، وليست (مترتبة وتابعة وناتجة)، فكونها سابقة «متقدمة»: فيه ما فيه مما عدَّده الأشاعرة من محاذير، وكونها مترتبة: قد (يوهم) خلو الفعل الإلهي في حد ذاته عن الحكمة والغاية، وفي سبيل دفع هذا الخلو المتوهم صنع الغزالي ما صنع.

إن أفعاله تعالى: (قاصدة) في حد نفسها، بمقتضى كونها أفعاله سبحانه، (وحكيمة) في ذاتها، بمقتضى كونها أفعاله جل اسمه، فالقصد والحكمة من صفات أنفسها، أفعالها تعالى حكيمة وقاصدة، لا بحكمة مضافة، سابقة أو لاحقة، ولأفعاله تعالى غاية وهي على أتم انتظام وأكمل اتساق، وليس ذلك (لمراعاتها) لحكمة منفصلة، سابقة أو لاحقة، بل لأنها أفعاله سبحانه، وهو الحكيم العدل الجواد.

=

أو متوسطًا، إذ بدون ذلك لا تقوم للتعليل قائمة، ودع عنك تمويه من يموه، لكنه لم يفعل، بل صرح بالجبر المتوسط تصريحًا، كما صرح به الرازي تصريحًا أيضًا (قارن الإحياء ص ٢٤٠ ج٤) ولا تخدع بما رفع به ابن المرتضى عقيرته في إيثار الحق ص ٣١٧ وما بعدها.

فلا يقال إذن في مذهب الغزالي كما أراه: إن أفعاله تعالى (ترعى) الحكمة أو (تتفق مع) العدل، بل يقال إنها في ذاتها قاصدة وحكيمة وعادلة، وليست الحكمة والعدل والجود بخارجة عنها حتى ترعاها أو تتفق معها.

إذن فليس في الإمكان أبدع مما كان[١]، لأن أفعاله تعالى في حد ذاتها على هذا الإبداع الأتم، وليس هذا الإبداع الأتم (صفة) تحصلها تلك الأفعال فتضاف إليها، بل هي في ذاتها كذلك، فأيما فعل منها فلن يكون على غير ذلك، والإخراج عن ذاته من حيث هو فعله سبحانه، وما هذا بإيجاب عليه تعالى حتى يلزم ما يلزم، بل هو مقتضى كونها أفعاله جل اسمه، وحسبك بهذا جودًا وعدلًا وحكمة.

تأمل معي ما قاله الغزالي في معنى اسمه تعالى الرشيد: (هو الذي تنساق تدبيراته إلى غاياتها على سنن السداد من غير إشارة مشير وتسديد مسدد، وإرشاد مرشد، هو الله تعالى)[٢]، لتجده قد بث فيه هذا الموقف الذي أزعمه له.

وما كان الغزالي ليقول بمثل ما قال، ثم يكون بمفازة من النقد، ولقد وجهت إليه بعض سهامه في حياته، فكتب (فيصل التفرقة) ليدرأها به، ثم تكسرت النصال على النصال[٣]!!

---

(١) لقد ظفرت عبارة الغزالي هذه بالكثير من التفسيرات والتأويلات، قارن مثلًا: الشعراني: اليواقيت والجواهر ج ١ ص ٨٩ -٩٠، وابن حجر الهيتمي: الفتاوى الحديثية ص ٥٤-٥٥ وأيضًا حاشية الأمير ص ٤٥، ثم كتابنا هوامش على النظامية ص ٥٢-٥٣.

(٢) المقصد الأسنى: ص ١١٩، فإذا رأينا الغزالي ينفي العلة عن أفعاله تعالى، كما يفعل في مواضع شتى من الاقتصاد، فذلك لأنها خارجة عن أفعاله تعالى ومنفصلة عنها.

ولئن كان تعديل الغزالي لمفهوم الحكمة عند الأشاعرة تعديلًا يغلب عليه ذوق النظر، فإن تعديل السعد التفتازاني تعديل يغلب عليه دقة المأخذ، فقد انتهى السعد إلى أن أدلة الأشاعرة على نفي العلة عن أفعاله تعالى فئتان: فئة تفيد عموم السلب ولزوم النفي، بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله تعالى معللًا، وأخرى تفيد سلب العموم ونفي اللزوم، بمعنى أنه ليس بلازم في كل فعل من أفعاله تعالى أن يكون معللًا، والتفتازاني من أنصار الأخذ بالدلالة الثانية، فلا حرج عنده في تعليل (بعض) أفعاله تعالى، سيما الأحكام الشرعية المعللة بالحكم والمصالح، بل هذا هو الحق، والنصوص القرآنية شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَاءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: ٣٢]، وكقوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ولذلك - هكذا يتابع - كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم[1].

=

الحق صفحات ٩٨، ٢٠٨، ٢٢٠، حيث يهتبل ابن المرتضى كلام الغزالي اهتبالًا ثم ينتقده، وقارن أيضًا: ابن المنير في حاشيته على الكشاف، حيث ينتقد الغزالي من طرف الأشاعرة دون أن يصرح باسمه، سائلًا الله تعالى له العفو، عفا الله عنا جميعًا: انظر تفسير الكشاف عند قوله تعالى في سورة الأنبياء ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾ ص ١٠٧ ج٣.

هذا التعديل الذي أضافه السعد لا يغير - فيما أرى - من جوهر مذهب الأشاعرة شيئًا، وإن كان ذلك خلاف ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة[١]، ومن أجل ذلك فقد رفضه الكثيرون[٢].

---

(١) أقول هذا بناء على أن ما يحرص عليه الأشاعرة ويقبضون عليه بجمع اليدين هو نفي الوجوب عليه تعالى، بمعنى نفي وجوب أن يكون لكل فعل من أفعاله تعالى علة أو غرض، أما إذا كان (لبعض) أفعاله تعالى حكم ومصالح معللة بها، وليس للكل، كما هو رأي السعد، فذلك لا يهدم قضية الأشاعرة في نفي الوجوب، بل يعززها كما يعزز الاستثناء القاعدة، ولذا حكم السعد (بجواز) أن يكون لأفعاله تعالى حكم لا تهتدي إليها العقول، مع نفي لزوم ذلك عليه سبحانه وتعالى: ص ١١٣ ج٢ شرح المقاصد.

(٢) نود أن نلفت النظر على عجل إلى ما يلي:

(أ) هذا التعديل الذي أضافه السعد يقرب الشقة بين مذهب الأشاعرة ومذهب الماتريدية، ولقد أمسك السعد - على غير عادته - عن التعليق على هجمات صدر الشريعة ضد الأشاعرة بصدد رأيهم في نفي التعليل (قارن: التلويح على التوضيح ص ٦٣ ج٢).

(ب) ممن رفض كلام السعد هذا: السنوسي في كبراه، دون تصريح باسمه، فالسنوسي في الكبرى ص ٤٢٥ وما بعدها ينفي العلل عن أفعاله تعالى وعن أحكامه سبحانه، ويجعل العلة الشرعية (أمارة) على الحكم (ص ٣٥٤، ص٣٥٥) كما يجعلها منوطة بالجعل الشرعي، ورعايتها محض تفضل من الله تعالى، بل وينعي على ابن الحاجب تفسيره للعلة الشرعية بالباعث، ملتمسًا لكلامه تأويلًا ينفق ومذهب الأشاعرة، على حين يتهلل ابن المرتضى مستبشرًا (في إيثار الحق ص ٢٠٠) لما يبدو في كلام ابن الحاجب من تعارض مع موقف الأشاعرة.

(ج) ممن رفض كلام السعد أيضًا: الشيخ مصطفى صبري في موقف العقل ج ٣ ص٤ وما يليها.

(د) أما أبرز الرافضين لكلام السعد وأكثرهم صراحة فهو الجلال الدواني في شرحه على العضدية ص ٢٠٨ ج٢، فلقد وصف كلام السعد بأنه (كلام غير منخول)، ومصدر نقد الدواني أنه قد رأى في موقف السعد تذبذبًا بين طرفين حيث لا يصح التذبذب، فإما أن تكون الحكم أو الفوائد والمنافع التي تشملها أفعاله تعالى: علة باعثة له تعالى، وإما لا تكون كذلك، بل تكون (مترتبة) على تلك الأفعال، ناجمة عنها، دون تعليل ولا غرضية، أي أنه إما (التعليل) وإما (الترتيب)، ولا ثالث، فليس مقبولًا لدى الدواني ما قاله السعد من أن (لبعض) تلك الأفعال عللًا غائية، فلا =

المقدمة الخامسة

مفهوم الوجوب

يتحدث الإمام الغزالي - في الاقتصاد - عن الوجوب حديثًا مسهبًا، ثم ينتهي من هذا الحديث المسهب إلى أن للواجب ثلاثة معان، ما يترتب على تركه ضرر ظاهر لا يطاق مثله، إما في العاجلة أو الآجلة، ثم ما يكون نقيضه محالًا، وهذه المعاني الثلاثة هي ما لا يفتأ الغزالي يكرره في دعاوى مقبلة، وقد يضيف إليها من المعاني ما يدور في فلكها.

بيد أن الهدف الذي يرنو إليه الغزالي - بل وأهل السنة جميعًا - من تحليل مفهوم الوجوب هو إبطال قول المعتزلة بوجوب الواجبات عليه سبحانه، فجملة أفعاله تعالى كما يقول الغزالي «جائزة لا يتصف شيء منها بالوجوب».

=

شيء من أفعاله تعالى وأحكامه معللة بهذا المعنى، أما الكلنبوي فقد انتقد انتقاد الدواني بشدة (ص ٢٠٨ ج٢) بتأثير نزعته الماتريدية كما هو بين.

لكن الدواني يلمس في تضاعيف رفضه لكلام السعد - قضية جد هامة، ذلك أنه حين يتقرر في مذهب الأشاعرة نفي التعليل، ويتقرر أيضًا كون المنافع والمصالح (مترتبة) على أفعاله وليست باعثة عليها، أفلا يمكن أن يقال: إن (علمه) تعالى أزلًا بكون تلك المنافع والمصالح (مترتبة) على أفعاله سبحانه: يجعلها أغراضًا لتلك الأفعال وبواعث عليها؟

يجيب الدواني (ص ٢٠٧ ج٢) وكذلك الكلنبوي في حاشيته عليه، أن (العلم) بترتب المنافع على أفعاله تعالى لا يحولها إلى أغراض، وذلك كمن يذهب إلى المسجد لغرض الصلاة، ثم تترتب رؤيته للمنبر على الصلاة، فلا يمكن القول بأن رؤية المنبر قد تحولت إلى غرض له حتى لو علم بها قبلًا ولله المثل الأعلى.

وأضيف إلى ما قاله الدواني: إن الفوائد والمنافع: مرادة لله تعالى، ومعلومة له في الأزل قطعًا، لعموم إرادته وعلمه، لكن النزاع ليس في مجرد الإرادة والعلم، بل النزاع في الغرضية، فأين هذا من ذلك؟

مهما يكن من شيء، فخطوات الغزالي بصدد تحليل مفهوم الواجب تسير على النحو التالي:

(أ) فإذا أطلق مصطلح الواجب على القديم سبحانه وتعالى، فليس هذا موضوع الحديث الذي نحن فيه، وكذلك إذا أطلق على الشمس أو الحائط أنهما (وجبا) أي سقطا[١]، لأن الواجب في كلا الإطلاقين (ذات) ونحن نتطلب الواجب الذي هو فعل، لأن موضوع حديثنا: أفعال الله تبارك وتعالى.

(ب) أما الواجب الذي هو فعل، فيحتاج منا إلى أن نتأمل في الأفعال فنجد أن بعضها يتميز عن بعض بما يعقب فعل البعض منها من فائدة، أو بما ينجم عن فعل البعض منها من ضرر.

(ج) فإذا كان ثمة فعل يترتب على الإتيان به فائدة، لكن لا يترتب على تركه ضرر، فلا يسمى واجبًا، إذ التجارة واكتساب الأموال والنوافل ذوات فوائد، لكن تركها لا ينجم عنه ضرر، فلا يسمى أي منها واجبًا.

(د) وإذا كان ثمة فعل يترتب على تركه ضرر قريب محتمل، كشرب الماء بالنسبة للعطشان الذي لم يبلغ به الظمأ حد الموت، فلا يسمى واجبًا.

(هـ) فبقي أن يكون ثمة فعل يترتب على تركه ضرر عظيم لا يطيق تاركه مثله، فهذا هو ما يختص باسم الواجب عند الغزالي، وهو يشمل معنيين:

١ - فهذا الضرر العظيم الذي لا يطاق أما أن يكون ضررًا يلحق بتارك الفعل في الآخرة، ويعرف هذا اللحوق بالشرع، فهذا ما نسميه الواجب الشرعي.

٢- وإما أن يكون ضررًا عاجلًا يلحق التارك في الدنيا، كشرب الماء بالنسبة للعطشان الذي كاد يموت عطشًا، وحينئذ يسمى: واجبًا عقلًا، كما يسمى واجبًا شرعًا.

الواجب إذن في الحالتين - وبالمعنيين - هو ما ترجح فيه جانب الفعل على جانب الترك ترجحًا يضطر صاحبه إلى الفعل، إذ في الترك قدر من الضرر لا يكاد يطاق، الواجب في الحالين - وبالمعنيين - يتوفر فيه عامل مشترك، هو (قبول التضرر)، أو (إمكانية التضرر) على من وجبا عليه، والواجب - في الحالين - وبالمعنيين - مما يتنزه الله تعالى عنه ويتقدس عن الاتصاف به.

لقد قال إمام الحرمين[١] وهو يسبق إلى نفس المعنى: إن الباري تعالى يتقدس عن (الانتفاع والتضرر)، وسيقول الآمدي - وهو يحوم حوله (إن الأغراض منتفية عنه تعالى)[٢]، وسيفعل ابن حزم أيضًا نفس الصنيع[٣].

لكن الكل يدندن حول ما قاله الأشعري في عبارته البديعة (والدليل على أن كل ما فعله فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح ولا آمر، ولا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود، فإذا كان هذا هكذا: لم يقبح منه شيء، إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حد ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه، فلما لم يكن الباري تعالى مملكًا، ولا تحت إمرة آمر: لم يقبح منه شيء)[٤].

---

(١) الإرشاد: ص ٢٧١.

(٢) غاية المرام ص ٢٢٩.

(٣) الفصل ص ١٠٢ وما بعدها ج٢، حيث يهاجم بحدته المعهودة: أبا هاشم الجبائي - والمعتزلة بعامة - لغلوهم في قضية الوجوب.

(٤) اللمع ص ١١٧، وقارن برسالة أهل الثغر ص ٧٧، وينقل الكلاباذي (ص ٨٨ من التعرف)

بيد أن الغزالي قد ركز على أمر هام في عبارة الأشعري هذه، وهو أن الواجب بالمعنيين يرجع إلى (التعرض للضرر)، فأنت ترى أنه لم ينف عن الباري تعالى: التضرر فحسب، بل نفي عنه سبحانه: (التعرض) للتضرر، أو إمكانية التضرر، فكأنه يريد أن يقول: إن المنفي عنه تعالى ليس مجرد التضرر، حتى يمكن أن يثبت له - جل اسمه - مقابله، وهو الانتفاع، بل إن المنفي عنه سبحانه: الأمران جميعًا، إذ هما ليسا بمتقابلين بالإيجاب والسلب، حتى يمتنع ارتفاعهما معًا، بل هما متقابلان تقابل العدم والملكة، فيصح ارتفاعهما معًا عمن ليس بقابل لهما[1].

وسواء كان «الواجب» بالمعنيين السابقين راجعًا «إلى التضرر والانتفاع»، كما قال الجويني، أو إلى «التعرض للتضرر والانتفاع» كما قال الغزالي: فلا يتصور أن يكون ثمة واجب في حقه تعالى وهو المالك القاهر، على حد تعبير الإمام الأشعري.

فماذا بقي من معاني الوجوب الثلاثة؟

لم يبق إلا المعنى الثالث، وهو «ما يؤدي عدم وقوعه إلى محال، أو ما يكون نقيضه محالًا».

هذا المعنى الثالث يحتاج إلى شيء من التأمل، ذلك أنه يمكن فهم «المحال» الذي يتأدى إليه عدم وقوع الواجب على نحوين؛ يضعنا كل منهما على مفترق

=

هذه العبارة وكثيرًا من ألفاظها باعتبارها موضع إجماع من الصوفية.

(١) قارن: التعريفات للجرجاني ص ١٧٤، وأيضًا: غاية المرام للآمدي ص ٥، ١٥، وأيضًا ص ٢٤٤، وإن كان الآمدي ينكر استخدام هذا النهج في الإلهيات، إيثارًا لمعيار الكمال وانقص، وتعويلًا عليه.

طريق، أحدهما: فهم أهل السنة الذي يعضون عليه بالنواجذ، وهو فهم ينتهي بهم إلى إدراج «الوجوب» في نطاق الأفعال الإلهية، لكن بمعنى محدد، ولون مميز.

والثاني: فهم المعتزلة الذي ينتهي بهم إلى نسج الوجوب في قلب منظومة التقبيح والتحسين العقليين.

إن «الواجب» الأوحد الذي يرتضيه أهل السنة في نطاق الأفعال الإلهية هو ما تعلق العلم الإلهي أو الإرادة القديمة، أو الوعد الأزلي بحدوثه ووقوعه فيما لا يزال، فبهذا التعلق: أضحى ذلك المتعلق: «واجب الوقوع» على النحو الذي تعلقت به تلك الصفات القديمة، وإلا لترتب على ذلك محالات شتى، هي انقلاب العلم جهلًا، والإرادة عجزًا، والوعد كذبًا.

إن هذا الوجوب - كما يقول الغزالي في الاقتصاد «حق، وهو بهذا التأويل واجب»، إنه «الوجوب منه» تعالى، وليس الوجوب عليه، على حد تعبير ابن حزم، وليس ذلك إلا لضرورة مطابقة الواقع للعلم القديم والإرادة الأزلية، إنه «الوجوب» الذي يدل على تمام الاقتدار، وكمال الإنفاذ[1].

---

(١) ثمة ملاحظات ثلاث تتعلق بهذا «الوجوب» الوحيد الذي ارتضاه أهل السنة، نجملها فيما يلي:

الملاحظة الأولى: أن أهل السنة قد كفوا ألسنتهم عن أن يسموا هذا «الوجوب» المرتضى عندهم (وجوبًا عليه تعالى) رعاية لحق الأدب في جناب الألوهية، فتارة هو «الوجوب منه» عند ابن حزم (الفصل ص ١٠٤ ج٣) وتارة هو «الوجوب عنه» عند السعد الذي يقول في شرح المقاصد ص ١٢٣ ج٢ (فذلك وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة، وليس وجوبًا عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك)، وتارة ثالثة هو «شبيه بالواجب» عند الرازي (ص ٩٠ مجلد أول من التفسير الكبير)، ثم قارن الدسوقي على أم البراهين ص ١٤٧، والكلنبوي على الجلال على العقائد ص ١٨٥ ج٢ وما بعدها، فستجد إضافات أخرى للقضية جديرة بالاعتبار.

الملاحظة الثانية: أن أهل السنة يفهمون من خلال هذا الوجوب المرتضى لديهم: الآيات القرآنية الكريمة التي تتضمن ما يفهم منه الوجوب عليه تعالى كمثل قوله سبحانه في سورة النساء:

أما المعتزلة فيجعلون «المحال» الذي يتأدى إليه ترك الواجب، هو استحقاق الذم الذي هو قبيح عقلًا..

إذن فالواجب على الله تعالى عندهم - كإثابة المطيع مثلًا - هو الأمر الذي لو تركه سبحانه ولم يفعله: لاستحق - جل شأنه وتعالى جده - الذم، ولذلك فهو سبحانه لا يتركه، لأن تركه قبيح عقلًا، وإذن فهو واجب عليه سبحانه.

وهكذا يتضافر نسيج المنظومة الاعتزالية: «فالواجب كما يقول عبدالجبار في غير موضع - «في حكم الضد للقبيح»، إذ القبيح يستحق «فاعله» الذم، والواجب: يستحق «تاركه» الذم أيضًا»[1].

إلى هذا المعنى الاعتزالي للوجوب، المرتبط ارتباطًا عضويًا باستحقاق الذم القبيح عقلًا: توجه رجالات الأشاعرة بالتمحيص والنقد.

فالجويني - وتبعه من تبعه - قد انتهى إلى أن «استحقاق الذم» لا يستوي على سوقه إلا في مذهب قد أسس بنيانه على تقبيح العقل وتحسينه، فمتى بطل هذا بطل ذاك، ثم احتذى صاحب المواقف وصاحب نقد المحصل، جذوه تمامًا[1].

=

﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النساء: ١٧] فالآية كما يقول الرازي في التفسير الكبير (ص ٩٠ وما يليها من المجلد الأول) تتضمن «وعدًا منه تعالى بقبول التوبة من المؤمنين، فإذا وعد الله تعالى بشيء وكان الخلف في وعده محالًا كان ذلك شبيهًا بالواجب»، وبقريب من ذلك قال ابن المنير في تعليقه على الكشاف عند تفسير هذه الآية ص ٤٨٨ مجلد أول، وبقريب من ذلك أيضًا قال كثير من المفسرين.

الملاحظة الثالثة: أن المعتزلة لا ينكرون الواجب بهذا المعنى الذي ارتضاه أهل السنة، فقواعد مذهبهم قاطعة بوجوب إنفاذ الوعيد، وليس الوعد فقط، قارن: ابن المرتضى في إيثار الحق ص ٣٦٣.

(١) ابن متويه: المحيط بالتكليف ص ٢٣٣، والتكليف من المغني المجلد ١١ ص٧.

أما الفخر الرازي فقد انتهى إلى أن استحقاق الذم مؤد إلى أنه «يجب» على الله تعالى: ترك الفعل المؤدي إلى هذا الاستحقاق، وهذا مناقض على نحو صريح لكمال الإرادة وتمام الاختيار[٢].

أما العلامة السعد فقد تابع الرازي قائلًا في عبارة أنيقة رائقة: «ليت شعري .. ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؟ إذ ليس معناه استحقاق الذم والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك، بناء على استلزامه محالًا من سفه أو جهلٍ أو عبث أو بخل أو نحو ذلك، إنه رفض للاختيار، وميل إلى الفلسفة العوار»[٣]!!

وعلى الرغم من اختلاف العبارات، فما زال صدى عبارة الأشعري سالفة الذكر حاضرًا فيها جميعًا!!

***

=

(١) الإرشاد ص ٢٦٠، وشرح المواقف ص ١٨٥ - ١٨٦ ج٨، والطوسي: نقد المحصل ص ٢٠٤.

(٢) الرازي: الأربعين ص ٣٥٣ ج١ وما بعدها، وأيضًا: التفسير الكبير عند قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ ص ٩٠ وما يليها.

(٣) السعد: شرح النسفية ص ١٦١ ج١، لكنه -فيما يلوح لنا من تتبع كلامه- قد تراجع يسيرًا يسيرًا عن الجزم بتناقض فكرة المعتزلة للاختيار والإرادة، إذ تراه في شرح المقاصد ص ١٦٣ ج٢ يشير إلى هذا، كما تجده في التلويح ص ١٩١ ج١ يصنع نفس الصنيع.

الفصل الثالث

قضية القبح والحسن العقليين

تأييداً وتفنيداً

المحاور الثلاثة

تمهيد:

المحور الأول: ضرورية القبح والحسن.

المحور الثاني: تنزيهه تعالى عما قبحته العقول ابتداء.

المحور الثالث: الجهود الأشعرية في نفي التقبيح والتحسين العقليين.



قضية القبح والحسن العقليين

(تأييدًا وتفنيدًا)

تمهيد

لئن دققت النظر في دفاع المعتزلة عن هذا الأصل الأصيل (تحسين العقل وتقبيحه) لوجدت هذا الدفاع - مهما انشعبت مسالكه وتفرعت أطرافه - مرتكزًا عندهم على محورين رئيسين، إثبات أن العقول تعلم -بالعلم الضروري - ما هو قبيح، وتميزه عما هو حسن، وهذا هو المحور الأول الذي ندعوه (ضرورية القبح والحسن)، ثم إثبات أن الله تعالى لا يفعل هذا الذي قضت العقول بضرورة قبحه شاهدًا وغائبًا، وهذا هو المحور الثاني.

سنجد في المقابل كبار الأشاعرة وقد تناولوا هذين المحورين تفنيدًا، ثم نرى بعدئذ للأشاعرة جهودًا مستقلة يبطلون بها أصل المعتزلة الأصيل، ويذودون بها عن موقفهم المقابل وهو أن الحسن للأمر، والقبح للنهي، وهذا هو المحور الثالث.

إنا لنقول - متابعة لإمام الحرمين[1] - بأنه إذا انقض بناء التقبيح والتحسين العقليين فقد انقض ما لهذا الأصل من بنين وحفدة، أما بنوه: فالإيجاب والتعليل، وأما حفدته فالألطاف والأعواض والاستحقاقات وغيرها.

---

(١) الإرشاد ص ٢٦٠: حيث يقول (وإذا بطلت الأصول بطل رد النظريات إليها)، ويقول (وإذا تناقضت الأصول - وقولهم في الصلاح واللطف والثواب والعقاب متلقى منها، فينحسم عليهم الكلام في فصول التجوير والتعديل)، ويقول ص ٢٨٦ نفس المصدر (ولو لزمنا أصلنا في نفي تقبيح العقل وتحسينه ففي التمسك به نقض جميع ما أصلوه).

لكني أضيف أنه حين ينقض بناء التقبيح والتحسين العقليين فإنه ليضحى من الواجب البحث الدءوب عن حلول لكثير من القضايا العقدية المرتبطة به، وهي حلول قد تكون أكثر صعوبة، وأشد مراسًا، وربما أكثر بعدًا عن المتبادر، ولكن لكل حادث حديث.

المحور الأول

ضرورية القبح والحسن

لا نكاد نجد في تعريف العلم الضروري قولًا أكثر سدادًا مما قاله الباقلاني، ثم شاع بعده لدى المتكلمين، وهو أن العلم الضروري (عبارة عما يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يجد معه إلى الانفكاك سبيلًا بحيث لا يمكن دفعه أو الشك فيه)[(١)].

إذن فكيف تصور المعتزلة (الضرورة) في القبح والحسن؟

يرى المعتزلة أن العلم بأصول المقبحات والمحسنات من أوائل المعارف التي يدركها العاقل، والتي لو لم تكن معلومة له لما صار لديه معلوم أبدًا، إن من كمال العقل - كما يقول عبدالجبار - العلم مثلًا بقبح الظلم، وأنه مما يستحق عليه الذم، لا يختلف العقلاء في العلم بذلك، كما لا يختلفون في العلم بالمدركات التي تدرك بالحس، ومن بلغ حد إنكار هذا لم يمكن مكالمته إلا التنبيه على جحده للضرورات[(٢)].

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٢٦ وأيضًا الإنصاف ص ١٤ -١٥ وشرح المواقف ص ٩٣ وما بعدها مجلد أول وشرح المقاصد ص ١٥ ج١.

(٢) عبدالجبار: المغني: التعديل ص ١٨ وما بعدها ص ٢٦ وما بعدها، والمحيط بالتكليف: ص ٢٣٤ وما بعدها.

أصول المقبحات هذه - كالظلم والعبث والكذب - ما دام يدركها العقل إدراكًا ضروريًا لا ينفك عنه: تمسي معيارًا تقاس عليه المقبحات التي دون تلك الأصول جلاء ووضحًا.

ولقد استأثر (الظلم) من بين سائر هذه الأصول - باهتمام خاص من المعتزلة بحسبانه نموذجًا جليًا لإبراز هذه الضرورية وإبراز القياس عليها، فيكفي أن تعلم الظلم لتعلم قبحه، ثم إذا عرفت عن شيء بعينه أنه ظلم فقد كفاك هذا في علمك بقبحه - كما يقول عبدالجبار[(١)].

ثم حين يدرك العقل قبح القبيح إدراكًا ضروريًا فإنه يدرك عندئذ أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب، وأنه تعالى (عدل) لا يفعل إلا ما هو عدل.

إن الظلم كما يحدده عبدالجبار - في أناة ودقة - هو (كل ضرر لا نفع فيه يوفي عليه، ولا دفع مضرة زائدة عليه، ولا مستحق)، والضرر الذي لا نفع فيه، ولم يدفع ضررًا أعظم منه، ولا هو مستحق، ولا يظن ذلك فيه: متى فعله القادر المخلى - (أي غير الملجأ) - فإنه يستحق الذم[(٢)].

---

(١) التعديل ص ٦٠، واللطف ص ٣٠١ وما بعدها، ويندرج تحت هذه القبائح المقيسة على أصل الظلم ما أسماه عبدالجبار في شرح الأصول ص ١٣٣، والمختصر في أصول الدين ص ٢٠٢ ج١ (علوم العدل) فمنها: عدم تعذيب أطفال المشركين، وعدم تكليف العباد ما لا يطيقون، وعدم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذبين، ومنها الإقدار، والتمكين، ووجوب الثواب، والعقاب واللطف، والأعواض، ومنها أن يعلم أن الله تعالى أحسن نظرًا بعباده منهم لأنفسهم، أما ابن متويه في المحيط ص ٣٣٨ وما بعدها، فقد حصر أبواب العدل التي يمكن قياسها على أصول القبائح في أربعة أبواب: الأفعال، وأحكام الأفعال، وما يتعبد الله تعالى به من العبادات، وما يضاف إليه تعالى وما لا يضاف إليه، وفي كل باب منها تفصيل طويل.

(٢) المغني: اللطف ص ٢٩٨، والتعديل ص ١٨، ولقد احتاج هذا التعريف الاعتزالي الوجيز =

=

(للظلم) من المعتزلة إلى أبحاث طويلة مضنية في الآلام، والضرر، والنفع، والعوض، والاستحقاق، وهي أبحاث تمتزج فيها المناحي الفسيولوجية، والنفسية، والعقلية على نحو فريد، وتحتاج إلى إلقاء كثير من الأضواء عليها حتى يمكن التعرف على آراء المعتزلة على نحو دقيق، قارن على سبيل المثال: اللطف ص ٢٢٧ وما بعدها، والتعديل ص ٥٧ وما بعدها، والمحيط ص ٢٣٤ وما بعدها، ثم ما نقله الرازي من كتاب القدر لأبي الحسين البصري ص ٣٥٢ ج٣ المطالب العالية.

فلكي يحدد المعتزلة مفهوم الظلم، بدءوا من الآلام، وهي من أوضح الإدراكات، ثم بحثوا في أسبابها، ثم فرقوا بين ما يفعله تعالى منها، وما هو مقدور للعبد، ثم تقدموا فبحثوا العلاقة بين الألم والضرر والقبح، ثم خطوا خطوة أخرى فقالوا إن الضرر الذي يكون ظلمًا هو ما تتوفر فيه شرائط ثلاثة: لا نفع فيه يوفي عليه، ولا يدفع مضرة زائدة عليه، ولا يكون مستحقًا، فتكليف الأجير بعمل: هو ضرر لكنه لا يكون ظلمًا لأن فيه النفع، وهو الأجرة، وشرط أذن الصبي وهو ضرر لأن فيه دفع المضرة، وذم مرتكب القبيح وعقابه: وهو ضرر .. لا يكون ظلمًا لأنه على جهة الاستحقاق، ثم قارن: شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٥ وما بعدها، المغني: التعديل ص ١٨ وما بعدها.

ولقد أخذ الرازي في الأربعين ص ٣٤٨ ج١، وكذا الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ص ٦٢ ج١، على المعتزلة تعليلهم لكون الظلم قبيحًا بأنه (غير مستحق) وهذا قيد عدمي، وحينئذ فيلزم تعليل القبح الذي هو وجودي بالعدم، وهو محال، وقارن أيضًا: المطالب العالية ص ٢٣٤ ج٣ وما بعدها.

وعندي أن انتقاد الرازي والآمدي مجاف للإنصاف، فالمعتزلة يقصدون بقولهم (غير مستحق) أمرًا وجوديًا وهو كون الضرر عقابًا، وذلك في مواضع تصعب على الحصر ... مثلًا: اللطف ص ٣٤٤ وما بعدها وشرح الأصول ص ٣٤٥ فالضرر حين يكون مستحقًا لا يكون ظلمًا وحين لا يكون عقابًا فهو ليس بمستحق، وهو ظلم إذن.

وقد أحسن صاحب المواقف صنعًا حين أغضى عن نقل هذا الانتقاد عن الأربعين، مع أنه نقل السابق عليه واللاحق به ص ١٨٨ - ١٨٩ ج٨، وصنع صاحب المقاصد قريبًا من هذا الصنيع ص ١١٠ ج٢.

وكأني بعبد الجبار يقول: من ذا الذي يتصور الظلم على هذا النحو، ثم لا يدرك - بالضرورة - قبحه؟ ثم لا يصدق بأن فاعله يستحق الذم، أيًا كان ذلك الفاعل، شاهدًا وغائبًا؟[(١)]

من ذا الذي يدرك القبح ضرورة، ثم يجيز أن يفعل الله تعالى شيئًا مما قضى العقل بقبحه؟

هكذا تصور المعتزلة (الضرورة) في القبح والحسن، فكيف أبطل الباقلاني - على لسان الأشاعرة - هذا التصور؟

يحكي إمام الحرمين في البرهان عن الباقلاني قوله للمعتزلة: (ما ادعيتم الضرورة فأنتم فيه منازعون، ويتبين ذلك بمخالفة عددنا لهم، وافترائهم في دعوى الضرورة، فإن ما يدرك بمبادئ العقول لا يجوز مخالفة الجمع العظيم فيه.. وإنما ينشأ الخلاف في النظريات، فإذا بطلت دعوى الضرورة في الأصل بطل النظر المستند إليه)[(٢)].

مرة أخرى .. ماذا فعل الباقلاني كي يهدم (الضرورة)؟

لقد أراهم تحسينًا لبعض ما يدعون الضرورة في قبحه، فالمعتزلة مثلًا يرون قبح إيلام البهائم والأطفال بلا أعواض، وبلا ترتب على استحقاق سابق، بينما ينتهض الباقلاني قائلًا: إن ذلك - إن فعله تعالى - فهو منه حسن، (عدل من فعله، جائز مستحسن في حكمته)[(٣)].

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٢٥١، وهو عين ما قاله عبدالجبار في المغني: التعديل ص ٩٠، ١٢٢ من أن الحسن والقبح (لا يختلف باختلاف الفاعلين).

(٢) الجويني: البرهان ص ٨٩ ج١ وما بعدها، وقارن: المستصفى للغزالي ص ٥٧ وما بعدها ج١.

(٣) الباقلاني: التمهيد ص ٣٨٢ وما بعدها، وأجمل ذلك قول الدواني في شرحه على العضدية ص=

وفي ذلك -- كما يعقب إمام الحرمين في الإرشاد - (فرض تحسين العقل في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتقبيح فيها)، وهكذا يستمر النقاش، كلما تحكم المعتزلة بادعاء الضرورة (لم يسلموا ممن يعارض دعواهم بنقيضها، ويدعي العلم الضروري بحسن ما قبحوه، وقبح ما حسنوه)[(١)].

هذه المقولة التي أدلى بها الباقلاني في هدم دعوى (الضرورة) في القبح والحسن، ترتد في حقيقة الأمر إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري نفسه، إذ تراه - في اللمع - يعمد إلى أمثلة ضربها المعتزلة تجسيدًا لمعنى الظلم، فيتناولها تناولًا مضادًا، فهل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ يجيب الشيخ: لله تعالى ذلك، وهو عادل إن فعله، وكذلك كل ما يفعله على جرم متناه بعقاب لا يتناهى.. وتسخير الحيوان بعضهم لبعض، والإنعام على بعضهم دون بعض، وخلقه إياهم مع علمه بأنهم يكفرون.. كل ذلك عدل منه، ولا يقبح من الله تعالى لو ابتدأهم بالعذاب الأليم، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين، ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره[(٢)].

فالشيخ أبو الحسن يعمد إلى تحسين ما قبحه المعتزلة بعينه، لائذًا بالحصن المنيع، وهو أنه تعالى المالك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا آمر، ولا زاجر، ولا حاظر[(٣)].

=

٢١٧ ج ٢ (ولو عكس لكان الأمر بالعكس) وهو نفس ما قاله الشهرستاني بأصرح عبارة (قد يحسن الشيء شرعًا، ويقبح مثله المساوي له في جميع صفاته النفسية) نهاية الإقدام ص ٣٧٠.

(١) الجويني: الإرشاد ص ٢٦٢، وقارن أيضًا: غاية المرام للآمدي ص ٢٣٨.

(٢) اللمع: ص ١١٦ - ١١٧، وقارن بذلك رسالة أهل الثغر ص ٧٧.

(٣) اللمع: ص ١١٧، وقد أشرنا وسنشير مرارًا إلى هذه العبارة الأثيرة لدينا، وهي عين ما سيقوله

كأني بالشيخ أبي الحسن يقول للمعتزلة: ما تفهمونه من الظلم وتصفونه به من القبح واستحقاق الذم، وتجعلونه ضروريًا .. كل ذلك إنما يصح الوصف به - على حد تعبير الباقلاني - لمن فوقه أمر آمر، ونهي ناه، وهم الخلق، أما الخالق تعالى فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا[١].

ويدور الآمدي حول نفس المعنى قائلًا: إن الظلم إنما يتصور ممن يصادف تصرفه ملك غيره من غير علمه، أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه، وذلك كله منفي عن الباري تعالى[٢].

وكأني بالشيخ أبي الحسن وتابعيه يرفضون إجراء مقياس الظلم الذي استخلصه المعتزلة من الشاهد: على الجناب الإلهي، أي الغائب، استمساكًا بالتفرقة بينهما على مذاق المالكية والمملوكية، ومن ثم الأمر والنهي، فكيف يكون مقياس الظلم واحدًا - غائبًا وشاهدًا -بينما نحن في الشاهد مملوكون مأمورون منهيون، وهو سبحانه المالك الآمر الناهي[٣]؟

=

الباقلاني أيضًا ص ٣٨٤ وما يليها من التمهيد.

(١) الباقلاني: الإنصاف ص ١٥٧، وص ٥٠ وهو يعقب قائلًا: (فاعلم ذلك وتحققه، فإنه أصل قوي تدفع به جميع ظنونهم الفاسدة).

(٢) الآمدي: غاية المرام ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٣) قارن: ابن حزم: الفصل ص ١٣٠ ج٣، وأيضًا: الشافعي: الفقه الأكبر ص ٢٧، ثم تأمل باهتمام مفهومي (الظلم) عند أهل السنة: الدواني على العضدية، وتعليقات الكلنبوي عليها: ص ٢٠٣ ج٢ وما يليها، ثم قارن بذلك كله المعاني المختلفة للظلم عند الأشاعرة وعند المعتزلة، مع مقارنتها بمعناه لدى ابن القيم وشيخه ابن تيمية (مفتاح دار السعادة ص ١٠٦ ج٢ وما يليها).

عند الغزالي - في مختلف كتبه[1] يتخذ الجهد الأشعري في هدم ضرورة القبح والحسن منحى مختلفًا، ويصبح له مذاق آخر غير المذاق السابق، ويتبع الغزالي في ذلك كثيرون، كالشهرستاني، والآمدي والرازي، وإنا لنتصور - بعد إمعان النظر - كيف ينساق تفكير الغزالي هاهنا متدرجًا متتابعًا على النحو التالي:

١- فما الذي خول المعتزلة أن يحكموا بضرورة الحسن والقبح العقليين، وبرسوخ إدراكهما؟ ما الذي أفسح لهم سبيل القول بامتدادهما من الشاهد إلى الغائب؟ لا شيء - فيما يرى الغزالي - قد خول للمعتزلة هذا الحكم، وأفسح لهم سبيل هذا القول: سِوى ارتكازهم على أن الحسن - وكذا القبح - ذاتي في الحسن والقبيح، جزء من ماهيتهما، أو صفة ذاتية ثابتة لهما، فالحسن والقبح - ما داما ذاتيين - فإنهما لا يفارقان الحسن والقبيح شاهدًا وغائبًا، وعلى أي نحو، وفي أية حال.

٢- إذن فكيف يمكن هدم (ذاتية) القبح والحسن، تلك الذاتية التي هي مرتكز الضرورة، وأساس الرسوخ، ومتكأ الامتداد: من نطاق الشهادة إلى عالم الغيب؟ ما معول الهدم الذي يراه الغزالي كافيًا لتفتيت صخرة الذاتية؟

لا شيء.. إلا إثبات مقابلها، أعني (نسبية) القبح والحسن و(إضافيتهما)..

٣- فكيف إذن يثبت الغزالي النسبية والإضافية في الحسن والقبح؟

هاهنا يجهد الغزالي الجهد كله لكي يجعل معيار الحسن: موافقة أغراض المستحسنين، ومعيار القبح: هو مخالفة أغراضهم، ومتى ارتبط الحسن والقبح

---

(١) الاقتصاد ص ١٣٩ وما يليها، والمستصفى ص ٥٧ وما يليها ج١، والإحياء ص ١٠٤، وما بعدها ج١.

بالأغراض موافقة ومنافرة، ومتى كانت تلك الأغراض مختلفة ومتباينة، لا تكاد تستقر على حال - من قوم إلى قوم، ومن شخص إلى شخص - فقد تقلبت معها المحاسن والمقابح حيثما تقلبت، وأضحت الذاتية، (والضرورة) (والرسوخ) فيها أثرًا بعد عين!!

في هذا السبيل يصل الغزالي إلى حد الإطناب في إثبات ما يبتغي، تارة بضرب الأمثلة الحسية على ما يقول، وتارة بابتداع ما سماه (غلطات الوهم الثلاث)[1] لكي ينتهي إلى تقويض (ذاتية) القبح والحسن، وهدم (الضرورة) فيهما، وبتر امتدادهما من الشاهد إلى الغائب..

٤- لكن ألا يمكن أن يقال: إن هناك من المفاهيم العامة كقبح الكذب وحسن الصدق ما لا يكاد يختلف عليه اثنان.. أفلا يكون ذلك إيذانًا بكون القبح في الكذب -مثلًا- (ذاتيًا) وبكون الحسن في الصدق (ذاتيًا) أيضًا؟

هاهنا نجد الغزالي - والكثيرين غيره - يجهدون في إثبات أنه (لا يمكن إخلاء ذلك من الأغراض)، على حد تعبير الآمدي[2]، كما أنهم يجهدون الجهد كله في الإتيان بأمثلة استثنائية يكون فيها الكذب - لا محالة - حسنًا، وذلك حين تتعلق به بعض المصالح، كإنجاء من يستحسن إنجاؤه مثلًا، أو في إصلاح ذات البين، أو في حال الحرب، كما يجهدون الجهد كله في الإتيان بأمثلة مقابلة يستقبح

---

(١) الاقتصاد ص ١٤١، والمستصفى ص ٥٨ جـ فأولى تلك الغلطات أن الإنسان يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه حتى وإن وافق غرض غيره، وثانيتها: أن يطلق الإنسان اسم القبيح على ما يخالف أغراض جمهرة الناس غير ملق بالًا إلى أن من الممكن لهذا القبيح أن ينقلب إلى الحسن أحيانًا، وثالثتها: سبق الوهم إلى العكس، «فما رئي مقرونًا بالشيء يظن أن الشيء لا محالة يكون مقرونًا به».

(٢) الآمدي: غاية المرام ص ٢٣٧.

فيها الصدق، فلو كان قبح الكذب ذاتيًا - كما يقول الآمدي أيضًا - (لما اختلف باعتبار النسب والإضافات، بل لوجب أن يكون متحققًا مع تحقق الذات، وإن تغيرت الحالات، كما في سائر الذاتيات)[1].

٥- ثم ألا يمكن أن يقال أيضًا: إن كثيرًا من العقلاء من يستحسن ما لا غرض له في استحسانه، ويستقبح ما لا غرض له في استقباحه، كإنجاء الغرقى وإنقاذ الهلكى، لا يريدون من وراء ذلك جزاءً ولا شكورًا؟

هاهنا - أيضًا - نجد الغزالي وكذلك غيره - يقررون أنه لا بد لهذا الاستحسان - والاستقباح - من غرض قد يدق ويخفى، لكنه مستمر ومكنون، فإن استطاع امرؤ أن يزعم تجريد فعله عن كل الأغراض ظاهرها وخفيها فليس هو بمستطيع أن يجردها عن (رقة الجنسية)، وهي طبع يستحيل على الإنسان الفكاك عنه مهما كان غليظ القلب قاسي الفؤاد، وليس هو يستطيع أن يجردها مما ارتبطت به - في تيار خبرته الشعورية - من مدح أو قدح.

ثم يسترسل الغزالي - وما كان بحاجة إلى هذا الاسترسال - في إثبات أن أفعال البشر جميعًا - النفسية والجمالية والخلقية - لا تخلو من الغرض أو تتجرد عن النفع[2].

هكذا نتصور مساق التفكير عند الغزالي، لكننا نستطيع أن نفصل فيه بين شطرين: ذاتية القبح والحسن من جهة، ثم هدم تلك الذاتية عن طريق ربط القبح والحسن بتلك الأغراض من جهة ثانية.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٦.

(٢) الاقتصاد ص ١٤٥ وقارن كتابنا: هوامش على النظامية ص ١٨٣ وما يليها.

أما شطر (الذاتية) فإن المتأمل لمذهب المعتزلة يلحظ أن ضربًا من التطور العميق قد أصاب هذا المذهب في جوانب شتى، فالمعتزلة البغداديون - ويمثلهم أصدق تمثيل: أبو القاسم الكعبي البلخي - كانوا أكثر إفراطًا في الاستمساك بالعقل، وأكثر تشبثًا بالكيان المجرد للقيم، لقد قالوا بوجوب الأصلح عليه تعالى - كما سوف نرى - انطلاقًا من أنه لا يجوز أن يتبقى في حكمته تعالى وجه ممكن من الصلاح في العاجل والآجل إلا ويفعله[(١)]، فكل ما هو من باب التفضل والمنة والإنعام ينقلب لديهم إلى واجب يجب عليه تعالى فعله.

ولئن كان قول البغداديين (بالأصلح)، يمثل إحدى قسمات موقفهم المجنح المفرط في التنزيه، فما كان قولهم بذاتية الحسن والقبح - وهو ما يعنينا هنا - إلا واحدة من قسمات هذا الموقف المجنح أيضًا، فلقد جعل البغداديون الإدراك العقلي للحسن والقبح مساويًا للإدراك الحسي للأشياء، وكما أن الحس يدرك صلابة الجسم مثلما يدرك الجسم، فالعقل يدرك «قبح» الكذب مثلما يدرك الكذب، ومن هنا قال قائلهم: إن القبيح إنما يقبح لذاته وعينه، أو لصفة من صفات ذاته وعينه[(٢)].

هذا الاتجاه البغدادي الذي يجعل من الحسن والقبح صفتين ذاتيتين متصلبتين[(٣)] هو القول الذي أهوى عليه هذا الفريق - الذي يقوده الغزالي -

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٨٩، وأيضًا الإرشاد للجويني ص ٣٨٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٩، وأيضًا: شرح المواقف ص ١٨٤ ج١، وانظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٥٦ ج١، حيث جعل القول بالذاتية من مبتدعات النظام.

(٣) بل نضيف إلى ذلك أن الصعوبات الناجمة عن القول بذاتية القبح والحسن قد تعدت حدود الإطار القيمي إلى المستوى المنطقي المجرد لدى القدماء والمحدثين، وتجلى ذلك فيما سمي في المأثور الكلامي (مغلطة جذر الأصم) التي اعترف العلامة السعد - وهو من هو - بأنها (قد =

بمعاول الهدم، لا يلوون في ذلك على شيء، فلا يحق لمن يجعل الكذب قبيحا على هذا النحو المتصلب أن يقول بعدئذ إنه قد يحسن لأي غرض مهما كان نبله وشرفه، فإذا أنت ظفرت بمثال يستحسن فيه الكذب أو يستهجن فيه الصدق فقد أوقعته في مأزق يصعب الخلاص منه!!

فماذا يفعل البصريون من المعتزلة - وبخاصة الجبائية - إلا أن يخففوا من غلواء هذا التصلب، فيعدلوا عن قول البغداديين بأن القبيح قبيح لنفسه، أو لصفة من صفات نفسه إلى القول بأنه يقبح باعتبار ما، وعلى وجه ما، فإذا تغير الوجه أو تبدل الاعتبار فقد تغير معه القبح وتبدل؟

ذلك هو المضمون العريض لنظرية الوجوه والاعتبارات لدى المعتزلة البصريين.

هاهو القاضي عبدالجبار يحاور أبا القاسم الكعبي رأس البغداديين قائلًا: ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن؟ ألا ترى أن السجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى، وأن تقبح بأن تكون سجدة للشيطان؟[1].

=

تحير في حلها عقول العقلاء وفضلاء الأذكياء) وأن الصواب عنده (ترك الجواب عنها والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال). ص١١١ ج٢ شرح المقاصد، وقارن إشارات المرام للبياضي ص٨١، كما تجلى ذلك لدى المحدثين في نظرية «الأنماط المنطقية» التي انتهى برتراند رسل إلى أنها واحدة من المتناقضات المنطقية الرئيسة التي أدركها الإغريق مبكرا، ثم رتب عليها نتائج ذات بال.. قارن: أصول الرياضيات (الترجمة العربية ص١٨، وص١٧٤).

(١) شرح الأصول ص٥٦٤ وما يليها، وقارن: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين للنيسابوري ص٣٥٦ وما يليها.

إن ذوات الأفعال -عند أصحاب القول بالوجوه والاعتبارات- **هي -فيما يقرر السنوسي**[1] - «مستوية»، والفعل المعين ليس له في حد ذاته - **لديهم** - صفة ثابتة تقتضي حسنه أبدًا، أو قبحه دائمًا، بل كل **الأفعال قابلة لأن توصف** بكلا الوصفين المتقابلين، فما من شيء من الأفعال -كما **يقرر عبدالجبار- إلا** ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك فيقبح، **فمجرد الفعل لا** يمكن أن يحكم عليه إذن بحسن ولا بقبح[2].

بل إن الحسن والقبح قد يجتمعان في فعل واحد من وجهين، كما **يصرح** القاضي عبدالجبار - فنحن نعلم الكذب مثلًا باعتباره قبيحًا لأنه كذب، لكن إذا حصل فيه نفع أو دفع ضرر - أي صار له وجه حسن - فحينئذ يحسن من هذه الجهة أيضًا[3].

---

(١) شرح الكبرى ص٤٣٠، والمثال الذي يشيع في كتب الأشاعرة لهذه النظرية هو ضرب اليتيم، فهو يحسن تأديبًا، ويقبح لغير التأديب، قارن مثلًا: شرح المواقف ص١٨٤ ج٨، والدواني على العضدية ص٢١٤ ج٢.

(٢) أين هذا من قول أبي القاسم الكعبي رأس البغداديين (المسائل في الخلاف ص٢١٠): (إن الحركة التي وقعت قبيحة لا يجوز أن تقع حسنة، وإن القبيح من الحركة لا يكون (مثلًا) للحسن منها)؟ أين هذا من قوله: (نفس المصدر ص١١٥): إن العقل يفصل بين القبيح والحسن، وفصله إن لم يكن أقوى من فصل الحس بين السواد والبياض فلا يكون دونه؟ أين هذا من قوله: إن كل ما وجد وكان قبيحًا فلا يجوز أن يوجد فيكون حسنًا؟ (ص٣٥٤ المصدر السابق) وقارن أيضًا شرح المواقف ص١٩٠ ج٨.

(٣) المغني ص١٧ مجلد ١٤، وأيضًا المحيط بالتكليف ص٢٣٢، ٢٣٥، وكذلك حاشية الفناري على المواقف ص١٨٨ ج٨، لكن هل للحسن وجوه، كما أن للقبح وجوهًا، أو يكفي في الحسن انتفاء وجوه القبح؟ هذه مسألة خلافية، انظر (المحيط ص٢٣٩ والمواقف ص١٨٤ ج٨).

لقد كسدت إذن سوق (الذاتية)، وتفتت صخرتها من داخل المذهب الاعتزالي نفسه، فالعجب إذن.. فيم كان هذا النصب الذي بذله الغزالي – ومن معه – في سبيل هدم ما كان قد انهدم، ونقض ما كان قد انقض[1]؟.

---

(١) هذا الذي عجبت له قد سبق الرازي إلى الإعراب عنه – في المطالب العالية ص٢٣٨ ج٣ – حين انتقد جماعة عظيمة، من أصحاب أبي الحسن الأشعري بأنهم (لم يعرفوا مذهب المعتزلة – في هذه القضية – ولم يحيطوا بمقالتهم، ذلك لأنهم – أي تلك الجماعة العظيمة – قد عولوا في مناقشتهم للمعتزلة على هدم ذاتية القبح والحسن، دون أن يأخذوا في اعتبارهم نظرية الوجوه والاعتبارات، ولذلك فقد قال لهم المعتزلة: هذا الكلام غير وارد علينا) وأقول.. فما بال الرازي نفسه يتخذ في محصله ص٢٠٣ ما يلتبس بموقف تلك (الجماعة العظيمة)؟ بل وربما كان ذلك سببًا في بعض الالتباس الذي شاب كلام الإيجي فيما بعد؟ وذلك حين نسب – أي الإيجي إلى المعتزلة بأسرهم – في مبدأ كلامه – القول بأن (للفعل جهة محسنة أو مقبحة)؟ وأنت خبير بأن هذا هو قول البصريين منهم فحسب، ثم إذا بك تراه – بعد قليل – يقرر اختلاف المعتزلة – من رأس –، فعلى حين يذهب الأوائل إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها، فإن من بعدهم يذهب إلى أن الحسن والقبح لا لذوات الأفعال، بل لصفات حقيقية توجب ذلك فيها، أما الجبائي – كما يتابع – فيقرر نفي الوصف الحقيقي فيها، بل يرجع ذلك لوجوه اعتبارية وصفات إضافية!! (ص١٨٤ ج٨).

أما الجويني فقد كان – فيما نظن – على دراية بتأرجح موقف المعتزلة إزاء (الذاتية)، وتحولهم إلى القول بالوجوه والاعتبارات، ولذلك فأنت لا تجد لديه إصرارًا على حجة استخدام انقلاب الفعل من الحسن إلى القبح مع تساوي الفعلين إلا في وجه القائلين بأن القبح – أو الحسن – يرجع إلى نفس القبيح، أو إلى صفة نفسه، وكأنه كان على وعي بأن تلك الحجة لا تجدي فتيلًا بإزاء نظرية الوجوه والاعتبارات، لكن الجويني يكتفي في نقد هذه النظرية الأخيرة بقوله: (يستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة، وليست تلك الصفة صفة للقبيح لا نفسية ولا معنوية، (ص٢٦٧ الإرشاد) لكن السعد التفتازاني في شرح المقاصد ص١١٠ ج٢ كان على دراية تامة باختلاف موقف المعتزلة، ولعله اقتنص ذلك من صنيع الرازي (في الأربعين ص٣٤٦ ج١ وما بعدها)، ومن ثم فقد عمد السعد – ابتداءً – إلى تقسيم أدلة أهل السنة بصدد إبطال الحسن والقبح العقليين إلى قسمين، قسم منها يقوم على أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات

ولئن كانت سوق (الذاتية) قد ركدت، فإن سوق (الوجوه والاعتبارات)، قد نفقت، وأصبح لها أنصار عديدون، يتلقفونها بالقبول ويستقبلونها بالترحاب[1].

لكن أكبر اليقين عندي: أن نظرية الوجوه والاعتبارات، وإن كانت تعديلًا هامًّا في المذهب الاعتزالي، فستظل تعديلًا في (طرائق) الجدل (وأساليب) النقاش، تعديلًا أثمرته الحنكة في الجدال، والمهارة في مسالكه، ولكن جوهر المذهب لا يزال بحاله، قبل النظرية وبعدها، فلا يزال إدراك الحسن والقبح - في المعنى المتنازع عليه - إنما هو بالعقل، سواء أدركه العقل في ذات الفعل، أو في صفته اللازمة، أو في جهة من جهاته، واعتبار من اعتباراته، لا يزال الأساس الأصيل للاتجاه الاعتزالي - قبل النظرية وبعدها - على أقصى الطرف المقابل للمقولة الأشعرية الذائعة الصيت: (الحسن للأمر، والقبح للنهي).

=

واعتبارات فيه، وقسم منها يقوم على أنها ليسا لذاته فقط)، وإن كان الدليل الوحيد الذي أورده من القسم الأول لا يكاد يسمن أو يغني من جوع!!

(١) لقد لجأ الماتريدية إلى (الوجوه والاعتبارات)، خلاصًا من مأزق الذاتية (إشارات المرام ص٨١) أما البخاريون من الحنفية فبرغم أخذهم بهذه النظرية غير أنهم لم يذهبوا إلى إثبات ما بنته المعتزلة عليها من نتائج، يقول ابن الهمام (المسايرة ص٩٤-٩٥، وأيضًا المسامرة ص١٥٤ وما بعدها): (إن البخاريين وإن قالوا بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة، لكنهم قد اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة على ذلك) وهذه نقطة الافتراق الرئيسة بين البخاريين والسمرقنديين التي تحتاج إلى تتبع دقيق.

أما ابن القيم فقد هلل لنظرية الوجوه والاعتبارات كثيرًا، فهو يقرر (مفتاح دار السعادة ص٢٧) أن المقصود بكون الفعل حسنًا أو قبيحًا هو كونه منشأ للمصلحة والمفسدة وهما يختلفان بحسب الزمان والمكان والمحل ووجود المعارض، وما تلك إلا صياغة أخرى لنظرية الوجوه والاعتبارات الجبائية كما يبدو بقليل تأمل.

هذا الذي قلناه هو عين ما قاله إمام الحرمين في البرهان، فبعد أن حكى اضطراب النقلة عن المعتزلة في قضية القبح والحسن عقب قائلًا: «وهذا جهل بمذاهبهم، فمعنى قولهم - يعني المعتزلة - يقبح الشيء أو يحسن: أن ذلك يدرك عقلًا من غير إخبار مخبر»[1].

ثم ماذا عن الشطر الثاني من كلام الغزالي؟ أعني ربط الحسن والقبح بموافقة الأغراض ومخالفتها؟

إن الغزالي - ومعه من تبعه - يربطون تحسين العقل وتقبيحه شاهدًا بأغراض المستحسنين والمستقبحين، موافقة ومخالفة وفي هذا ما يهدم دعوى (الضرورة) في استحسان العقل واستقباحه، ذلك أن الأغراض لا تكاد تستقر على حال.. فأين الثبات والرسوخ إذن في تحسين العقل وتقبيحه شاهدًا؟ ثم - وهذا هو محز النزاع - كيف يمكن الامتداد بما لا ثبات له ولا رسوخ: من الشاهد إلى الغائب؟؟

ثم يأتي الرازي فيدير القضية على نفس المذاق، وهو ربط الحسن والقبح، بموافقة الأغراض ومخالفتها حتى ينتهي بهما إلى اللذة والألم، إن الظلم والكذب والعبث - وهي أصول القبائح العقلية عند المعتزلة - تنتهي - في تحليل الرازي - إلى آلام وغموم، ولذلك كانت النفرة من الظلم أعظم من النفرة من الكذب والعبث، وذلك لأن إفضاء الظلم إلى الألم والغم قريب قوي كامل، ولذلك أيضًا كان قبح الظلم في العقول أقوى من قبح الكذب والعبث، فهل ثمة شيء ألصق بالنسبية والإضافية من اللذة والألم، وهل ثمة شيء أبعد عن مقام الألوهية منهما؟.

(١) الجويني: البرهان ص٨٨- ٨٩ مجلدًا.

فعلى هذا التقدير إذن لا يمكن إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى البتة[1] .

ثم تتابع الأشاعرة في إثر الغزالي والرازي، يؤكدون على مذاق مخالفة الأغراض وموافقتها، وتأدية ذلك إلى إنكار الضرورة في الحسن والقبح من جهة، وإلى إنكار امتدادهما من الشاهد إلى الغائب من جهة أخرى[2] .

ولئن كنا قد خلصنا فيما سبق من انتقاد الأشاعرة لضرورية القبح والحسن عند المعتزلة: إلى مذاقين: الأمر والنهي، وموافقة الأغراض ومخالفتها، فإننا سنجد لدى ابن حزم مذاقًا ثالثًا في الانتقاد، ربما كان أكثر حماسة وأشد لهجة[3] .

إن الله تعالى - كما يقول ابن حزم - (عدل لا يجور ولا يظلم، ولكن ليس هذا على ما ظنه (الجهال) - يقصد المعتزلة[4] - من أن عقولهم حاكمة عليه سبحانه في أنه لا يحسن منه سبحانه إلا ما حسنته عقولهم، وأن يقبح منه تعالى ما قبحته عقولهم، فهذا تشبيه مجرد لله تعالى بخلقه).

---

(١) الرازي: المطالب العالية ص٣٤٧ ج٣ وما يليها، وأيضًا: الأربعين ص٣٤٦ ج١ وما بعدها، وقارن المحصل ص٢٠٣، ومعالم أصول الدين ص٨٧-٨٨.

(٢) انظر مثلًا: شرح المواقف ص١٩٢ ج٨ وما بعدها، وشرح المقاصد ص١١٢ ج٢.

(٣) لكن ابن حزم برغم التوافق العارض بين قوله في التحسين والتقبيح وقول الأشاعرة فإنه لا ينسى أن يغمزهم في مفتتح حديثه، إذ يجعل القول بالتحسين والتقبيح العقليين (لازمًا لكل من قال إن الباري تعالى حي بحياة، أي للقائلين بزيادة الصفات على الذات (وليس بين القولين فرق، وكلاهما لازم لمن التزم أحدهما!!) الفصل ص٩٨ ج٣.

(٤) هذا قليل من كثير مما وصف به ابن حزم: المعتزلة، فهكذا دأبه مع خصومه، وسنضرب الذكر صفحًا عن هذه الأوصاف التي أدى إليها مزاجه المتأجج، كما أدى به هذا المزاج أيضًا إلى تشقيق ما يجوز لله تعالى من أفعال تشقيقًا لا مدعاة له، ولا حاجة إليه، وقد كان له في الإجمال مندوحة، فالمقام مقام تأدب وتهيب، وتوقف وتخوف.

ما يميز هذا المذاق: ارتداد ابن حزم فيه إلى بديهة العقل، وتحليلها تحليلًا متأنيًا،
إن المعتزلة - هكذا يتابع ابن حزم - معترفون بأن الله تعالى لم يزل واحدًا وحده، ليس معه خلق أصلًا ولا شيء موجود، ثم خلق النفوس وأحدثها بعد أن لم تكن، وخلق لها العقول بعد أن لم تكن، فكيف يحدث المعتزلة على الله تعالى حكمًا لازمًا له من قِبل بعض خلقه، أي العقول، هذه العقول التي حدثت بعد عدم؟

في أي شيء كانت صورة الحسن وصورة القبح قبل خلق العقول، وهما عرضان لا بد لهما من حامل، ولا حامل ثمة ولا محمول؟.

بأي شيء قام تحسين الحسن وتقبيح القبيح قبل خلق العقول حيث لم يكن ثمة عقل، ولا نفس عاقلة، أو غير عاقلة؟.

فوجب إذن أن لا يلزمه تعالى شيء لحسنه، إذ لا قبح ولا حسن البتة فيما لم يزل.. ووجب بالضرورة أن كل ما هو قبيح عندنا فقد كان لقبحه (أول) لم يكن موجودًا «قبله»، فكيف يكون قبيحًا «قبله»؟، وكذلك القول في الحسن بلا فرق؟[١].

ربما يقال: لقد كان القبيح حينئذ قبيحًا في علمه تعالى، والحسن حسنًا في علمه كذلك.. لو قيل هذا - من قبل المعتزلة - فهذا إبطال لما قالوه... من جهة أنهم جعلوا القبيح هو القبيح في عقولهم، لا لأنه سبق ذلك في علمه تعالى، ومن جهة أنه لا دليل لديهم على أن القبيح في علم الله تعالى يستمر قبيحًا، بل لعله تعالى لم يزل عليمًا بأن أمر كذا يكون حسنًا - إذا حسنه - برهة من الدهر - ثم يقبحه فيصير قبيحًا إذا قبحه... لا قبل ذلك.. كما فعل بجميع الملل المنسوخة[٢].

---

(١) ابن حزم: الفصل ص١٠٠ وما بعدها ج٣.

(٢) قارن بذلك: الآمدي: غاية المرام ص٢٣٥.

ثم من ذا الذي حسن الحسن وقبح القبيح في العقول؟.

إنه الباري تعالى الذي كان قادرًا على أن يعكس الأمر على خلاف ما رتبه عليه، إذن فهو سبحانه الذي يحسن ويقبح.. لا العقل.

هذا (مذاق) ابن حزم في نقد التحسين والتقبيح العقليين الذي يتميز بالارتداد إلى بديهة العقل، وجعلها محكومة لا حاكمة، والله تعالى هو الحاكم على كل ما دونه، ولا يلزم لأحد عليه تعالى حق ولا حجة، بل له سبحانه على كل من دونه الحق والحجة[1].

إلى جانب ذلك (المذاق الثالث) يعمد ابن حزم - كما فعل الأشعري في اللمع، وكما فعل الباقلاني في الإنصاف[2] - إلى ما جعله المعتزلة من قبيل القبيح المطلق، كالمحاباة[3]، وكفر النعمة، والكذب، والظلم، والتكليف بما لا يطاق

---

(١) الفصل ص١٠٣ وما بعدها ج٣، ثم يتبع ابن حزم ذلك ص١٠٥ بقريب جدًّا مما قاله الأشعري في اللمع ص١١٦، ونفس ما قاله في الفصل قاله إجمالًا في (الدرة فيما يجب اعتقاده) ص٣٠٩ وما بعدها.

(٢) قارن اللمع بنفس الصفحة السابقة... والإنصاف ص٤٩.

(٣) سنكتفي الآن من كل تلك القضايا بقضية (المحاباة) فلقد عدد ابن حزم ص١٤٢ الفصل ج٣: ستة عشر بابًا من (المحاباة) تعكر على المعتزلة قولهم بالعدل، ثم أورد عديدًا من الصور الشرعية التي لو نظر إليها بالعقل المجرد لكانت محاباة: كالتفرقة بين الرجل والمرأة في التعدد وفي الميراث، وكالمحاباة بين الزوجات فيما تتعذر فيه المساواة وكاسترقاق الحر المسلم للحر المسلم.. إلخ قارن ص١٠٠ وما بعدها من الفصل ج٣، وكذلك ص٣١٣ الدرة فيما يجب اعتقاده، وأيضًا: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص١١٤٧ ج٨ وما بعدها، ثم قارن بما ذكره ابن حزم ما قاله الباقلاني في الإنصاف ص٤٩ وما يليها، ثم ما قاله أيضًا في التمهيد ص٩٧ وما بعدها.

وعندي أن كثيرًا من الإلزامات التي أسهب في تبيانها ابن حزم إنما تلزم أصحاب الأصلح من المعتزلة البغداديين دون القائلين باللطف من البصريين، فلقد فند القاضي عبدالجبار بلسانهم في =

فيعريها جميعًا من كل علة عقلية محسنة أو مقبحة، منتهيًا إلى جعل الحسن أو القبح منوطًا بأمره تعالى ونهيه أولًا وآخرًا [١].

=

المغني (التكليف مجلد ١١ ص١٥٣ وما بعدها): اعتراضًا موجهًا من الأولين (أصحاب الأصلح)، وهو اعتراض وارد على ما قرره عبدالجبار - بتؤدة وتأن وطول نفس - من (أن تكليفه تعالى للعباد إنما يحسن لأنه (تعريض للانتفاع)، فلماذا إذن - هكذا يتوجه الاعتراض - لم يكلف كل حي لكي ينتفع؟ بل لماذا لم يجعل كل جماد حيًّا لكي يكلف وينتفع؟ بل لماذا لم يخلق سبحانه: أجسامًا أخر، يجعلها حية، ويكلفها كي تنتفع؟ إن تكليف البعض يؤدي إلى كونه تعالى (محابيًا) بأن كلف البعض دون البعض، مقتصرًا على بعض من خلقه في التفضل).

لن نخوض في (الأصول) التي اعتمدها عبدالجبار هاهنا، بل سنجتزئ ما يخص المحاباة، فالقائلون باللطف من البصريين - على لسان عبدالجبار - لا يتحاشون من القول بالمحاباة في المعنى، وإن كانوا يمنعونها وصفًا: لما فيها من معنى النقص، ذلك لأنهم قائلون بأن ثمة فرقًا هائلًا بين الوجوب والتفضل، وأن ما هو من باب التفضل لا يجب على الله تعالى منه شيء، وهذه قضية شديدة الأهمية في مذهب متأخري المعتزلة البصريين لم تحظ - فيما أعلم - بما ينبغي لها من تحليل، فها هو عبدالجبار يقول ص١٥٥ من المغني مجلد ١١: (من شاء منا أن يصفه - تعالى - بالمحاباة إن أراد بذلك أنه لم يفعل ما لو فعله كان متفضلًا فذاك مما نعترف به، وإن أراد أنه - تعالى - لم يسو بين سائر من تفضل عليه في وجوه المنافع فذلك أيضًا مما نقول به)، بينما ينقلب (التفضيل) عند البغداديين إلى وجوب، وهذا هو مرد قولهم بوجوب (الأصلح) عليه تعالى، وقارن بذلك ما قاله الباقلاني في رده على البراهمة بشأن المحاباة. (التمهيد ص١٢٧ وما يليها).

(١) فابن حزم يكرر في كثير من المواضع: (لا سر هاهنا) مثلًا ص١١٩، ص١٤٤ ج٣ من الفصل، نافيًا بشدة أن تكون وراء الأحكام: (علة) أو (حكمة) أو (سر) تدركه أو لا تدركه العقول، مرجعًا الأمر كله إلى أمر الله تعالى ونهيه، وهو بهذا يعيد إلى الذهن مقولة الآمدي الثمينة التي طالما استرعت انتباهنا في غاية المرام ص ٢٤٢ (وما هول به - أي المعتزلي - من أن انتفاء الحكمة غير لازم مع عدم تعلق العلم بوجودها فصحيح، لكن المدعى إنما هو تعلق العلم بعدمها على ما شهد به العقل الصريح، وفرق بين عدم تعلق العلم بوجود الشيء، وبين تعلق العلم بعدم الشيء، إذ الوجود مع الأول متصور، ومع الثاني ممتنع)، وإن كان للآمدي في نفس القضية اتجاه آخر مختلف - كما أثار منا الدهشة - قارن: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ص١٧،

=

ترى ماذا قال المعتزلة ردًّا على شتى هذه (المذاقات) التي أدلى بها الأشاعرة وغير الأشاعرة ضد (ضرورية) القبح والحسن؟

يطرح القاضي عبدالجبار على نفسه: عين ما قرره الأشاعرة على لسان الباقلاني قائلًا: (كيف يصح ما ادعيتموه (من دعوى الضرورة) وفي المجبرة (يقصد الأشاعرة) من يقول يحسن ذلك من الله تعالى، حتى يقول كثير منهم: إنه تعالى يعذب أطفال المشركين، ولا يكون ذلك ظلمًا منه ولا قبيحًا؟ وكذلك قولهم في الأمراض الواقعة في الناس والبهائم)[1]؟.

لقد أطلق القاضي عبدالجبار لمهارته الجدلية العنان في ردوده على هذا الاعتراض، منافحًا عن ضرورة العلم بقبح الظلم، وهو النموذج الذي استأثر - من بين سائر القبائح - باهتمام المعتزلة كما أسلفنا، ومؤثرًا بمزيد من الاهتمام

=

ص٣٠، ص١٤٩ ج٣.

بل إن ابن حزم ليذهب في قضية (الحكمة) هذه إلى مدى أبعد مما ذهب إليه الأشاعرة الذين يشاطرهم نفي التحسين والتقبيح العقليين، فهو يرفض - تبعًا لنظريته الخاصة في نفي الاشتقاق في أسمائه تعالى، وأنها أسماء أعلام - يرفض أن يكون معنى اسمه تعالى (الحكيم) أنه المحكم لفعله وهو ما ارتضاه جمهور الأشاعرة (الإرشاد ص١٥٢، وأصول الدين للبغدادي ص١٢٧، والمقصد الأسنى للغزالي ص٩١) بل يرى - أعني ابن حزم - أنه تعالى ما سمي حكيمًا إلا لأنه سمى نفسه كذلك، ولو لم يسم نفسه ما سميناه، الفصل ص١١٥-١١٦ ج٢، ثم قارن في هذا الصدد إيثار الحق لابن المرتضى: ص٩٨، ص١٥١، ص١٥٢.

أقول أيضًا: وما إنكار ابن حزم للقياس الأصولي إلا امتداد لإصراره على رفض التحسين والتقبيح العقليين، ومن ثم إصراره على رفض التعليل، انظر مثلًا: الإحكام في أصول الأحكام: ص١١٤٧ ج٨ وما بعدها.

(١) القاضي عبدالجبار: المغني: اللطف ص٣٠٢، والتعديل ص٢١.

واحدًا من أبرز نماذج هذا (الظلم) في مفهوم المعتزلة، وهو إيلام أطفال المشركين[١]، وسنقتصر من بين هذه الردود على أكثرها أهمية وأجدرها بالنقاش.

١ - فلا يبعد - كما يقول عبدالجبار - أن يكون هؤلاء (قد اعتقدوا فيما ينفرد به تعالى أنه ليس بظلم في الحقيقة، فاعتقدوا عند ذلك حسنه، لأن العلم بقبحه مرتب على العلم بكونه ظلمًا)[٢].

ومؤدى هذا الرد أن الباقلاني - بل الأشعري ومن تبعهما - حين قالوا بأن لله تعالى أن يؤلم أطفال المشركين في الآخرة وأن ذلك عدل منه، فهم - كما يرجح عبدالجبار - لا يعتقدون أن هذا الفعل ظلم، ثم يقولون إنه مع ذلك حسن، بل

---

(١) انظر مثلًا إلى قول بشر بن المعتمر - فيما يحكيه الخياط عنه - إن لله تعالى أن يعذب الطفل، ولكن لو عذبه لما عذبه إلا وهو بالغ، فسئل: أفليس إذا عذبه وهو بالغ فهو عادل عليه؟ فكأنك قلت: يقدر أن يظلمه، ولو ظلمه لكان عادلًا عليه!! (الانتصار للخياط ص٥٢)، وقارن به ما ذكره الأشعري (مقالات ص٣٧٨ ج١ وما بعدها).

وانظر مثلًا إلى تناول عبدالجبار نفسه لنفس القضية في (المحيط في أصول الدين ص٢٢٢-٢٢٤، رسائل العدل والتوحيد ج٢) فهو يؤكد على وجود الظلم في القول بتعذيب أطفال المشركين في الآخرة أشد تأكيد، وهو يؤول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾، كما يذهب إلى أن ما ورد في السنة في هذا الصدد فهو أخبار آحاد لا يحتج بها، وانظر أيضًا: فضل الاعتزال ص١٤٨، ومسألة إيلام الأطفال، والبهائم في الدنيا قد شغلت جانبًا كبيرًا من اهتمام المعتزلة تحت اسم (الأعواض والآلام)، ولهم فيها غرائب، وهذا كله من بلايا التعليل، وقد حمل التعليل أقوامًا كالبكرية إلى إنكار أن الأطفال تألم البتة!! وكان للأشاعرة النافين للتعليل في كل ذلك القدح المعلى. ثم انظر طريق الهجرتين لابن القيم ص٥٥٥ وما بعدها، ففيه تلخيص جيد لثمانية أقوال قيلت في هذه القضية، وقارن بذلك رأي الأشاعرة ضمن مقالة الأستاذ أبي إسحاق، كما نقلها صاحب عيون المناظرات ص٢٥٨ وما يليها، ثم اضمم إلى ذلك ما في درء التعارض لابن تيمية ص٦٣ مجلد٩.

(٢) المغني: اللطف ص٣٠٢، والتعديل ص٢١، والمحيط بالتكليف ص٢٣٦.

يزيلون عن هذا الفعل قبحه أولًا، ثم يقولون بعدئذ إنه حسن، (فكيف يكون اعتقادهم بحسنه ناقضًا لما قلناه من أن العلم بقبح الظلم متقرر في العقول)؟.

وعندي أن هذا الاعتراض يغفل ما لا يمل الأشاعرة من ترداده من أنهم لا ينفون تحسين العقل وتقبيحه شاهدًا، أما الذي ينفونه فهو جريان هذا التحسين والتقبيح في الشاهد: على أفعاله تعالى، وهي (غيب).

فلا ينكر أحد أن إيلامنا للأطفال ظلم وقبيح شاهدًا، ولكن إيلامه تعالى للأطفال في الآخرة – لو وقع – لما كان ظلمًا، بل هو عدل منه تعالى – كما قرر الأشعري في اللمع[1] – فليس في أفعاله تعالى ظلم، بل إن الظلم لا يتصور منه تعالى أصلًا، إذ إنه مسلوب عنه تعالى بالسلب المحض، كما سيقول الغزالي في دعواه الثالثة فيما سيلي من كلامه في الاقتصاد.

فما يقوله عبدالجبار مؤاخذًا به الأشاعرة هو عين ما يدعونه، إنهم ينفون – في جناب الإلوهية – عن مثل هذا الفعل صفة الظلم، لأنه فعل المالك القاهر، الذي (لا يصادف لغيره ملكًا حتى يكون تصرفه فيه ظلمًا) على حد تعبير الغزالي[2]، بيد أن هذا لا ينفي أن قبح الظلم شاهد متقرر في العقول، ولكن أين الغائب من الشاهد؟.

٢- ثاني هذه الردود حوار مباشر بين الفكر الأشعري والاعتزالي، فشعار الأشاعرة كما يقول الأشعري في عبارته التي أكثرنا من ترديدها (أنه تعالى المالك

---

(١) اللمع ص١١٦-١١٧ هذا مقام (الجواز)، أما (الوقوع) ففيه تفصيل، انظر لدى البغدادي في أصول الدين ص٢٥٦ وما بعدها، وكذلك السعد ص١٢٨ ج٢ مقاصد، والفناري على المواقف ص٣٠٧ ج٨.

(٢) قواعد العقائد من الإحياء ص١٠٤ ج١.

القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر، ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم وحد الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء)[١].

ومعنى هذا - كما يفهمه عبدالجبار - بوضوح شديد - (أن الموجب لقبح الفعل هو حال فاعله من كونه محدثًا مملوكًا مربوبًا مكلفًا مقهورًا مغلوبًا)[٢].

إلى هذا الشعار الأشعري يصوب عبدالجبار كل ما في جعبته من سهام النقد:

فأحد تلك السهام هو أن تلك الأحوال - أي كون العبد محدثًا مربوبًا - (لو كانت تقتضي قبح الفعل لوجب أن تكون كل أفعال العبد قبيحة، ولا يكون فعل منها حسنًا)[٣].

وعندي أن هذا مما لا يستقيم لوجوه عدة أبرزها: أن كون الفاعل محدثًا مربوبًا مما يقتضي قبح فعله إن كان هذا الفعل قد نهي عنه، ومما يقتضى حسن فعله إن كان قد أمر به، فهذا هو شأن المربوبية والمغلوبية، وبعبارة أخرى فكون الفاعل محدثًا مربوبًا مما (يشترط) في قبح الفعل، لا مما (يقتضيه)، والشرط - كما هو مقرر - لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

وأحد تلك السهام: هو أنه لو كان الموجب لقبح الفعل هو حال فاعله - من كونه محدثًا مربوبًا - (فقد كان يجب أن لا يعلم قبح فعل زيد من ظلم أو غيره حتى يعلم محدثًا مربوبًا، لأن القبيح لا يعلم قبيحًا حتى يعلم ما له ولأجله قبح، فهذا يوجب أن لا تعرف الدهرية وسائر من قال بقدم العالم قبح الظلم ولا غيره)[٤].

---

(١) اللمع: ص١١٧، وقارن الكلاباذي: التعرف ص٦٨.

(٢) المغني: التعديل: ص٧٨ وأيضًا: شرح الأصول الخمسة ص٣١.

(٣) المصدر السابق، نفس الصحيفة.

(٤) المغني: التعديل ص٨٩ وما بعدها وأيضًا ص١٠٩ وما يليها، وشرح الأصول الخمسة =

وعندي أن هذا أيضًا مما لا يستقيم لوجوه عدة: أهمها أنه حيد عن موطن النزاع، إذ إن الأشاعرة لا يفتأون يكررون أن الذي ينازعون فيه هو حسن الفعل بمعنى كونه متعلق المدح والثواب، أو قبحه بمعنى كونه متعلق الذم والعقاب، كما قد أسلفنا، فالدهرية وغيرهم لديهم تحسين وتقبيح، هو بمعنى الغرضية، أو الملاءمة والمنافرة أو الكمال والنقص لكنه ليس بالمعنى المتنازع فيه على كل حال.

بل إن مجرد التعبير بكون الفاعل (مربوبًا) (مملوكًا) (محدثًا) يقتضي ربط حسن فعله أو قبحه بالرب المالك المحدث، أمرًا منه ونهيًا، وهذا يتضمن في الآن نفسه: جزاءً وحسابًا، وثوابًا وعقابًا.

٣- ثالث هذه الردود - مثل سابقه - حوار مباشر كذلك بين الفكر الأشعري والفكر الاعتزالي، فالأشاعرة يقولون على لسان الأشعري - في الشعار المشار إليه آنفًا: (فالشيء إنما يقبح منا: لأنا تجاوزنا ما حد ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه)[١].

ومعنى هذا - كما يفهمه عبدالجبار بوضوح - (أن القبيح إنما يقبح منا لأنا منهيون عنه، أو تجاوزنا به ما حد ورسم لنا)(٢)، وباختصار شديد فإن (القبح للنهي).

صوب هذا المعنى يصوب عبدالجبار كل ما أسعفته به براعته الجدلية من سهام النقد، فأحد تلك السهام: (أنه لو قبح منا الفعل للنهي لوجب أن يكون كل نهي يؤثر في قبح الفعل كنهيه تعالى)[٣].

=

ص٣١١-٣١٢، والأربعين للرازي ص٣٤٩ ج١٠.

(١) اللمع للأشعري ص١٧٧.

(٢) المغني: التعديل ص١٠٢.

(٣) نفس المصدر والصحيفة.

وعندي أن هذا ليس بشيء، فمدعى الأشاعرة أن نهيًا (خاصًا) هو نهيه تعالى عن فعلٍ ما: هو الذي يصيِّر هذا الفعل قبيحًا، وأن أمرًا (خاصًا) هو أمره تعالى بفعل ما: هو الذي يصير الفعل حسنًا، وليس مدعاهم أن هذا شأن كل نهي وكل أمر.

فكيف يلزمهم القاضي عبدالجبار بأن (كل نهي) يكون شأنه كذلك؟ وكيف يستقيم في العقول: أن ما يلزم الخاص - لخصوصه - من أحكام: يلزم العام بعمومه؟[1].

وأحد تلك السهام التي يوجهها عبدالجبار ضد المقولة الأشعرية (القبح للنهي) أنه لو كان النهي يوجب القبح لكان (لو نهى عن الشيء في وقت، وأمر به في وقت ثان: أن يقبح ذلك الفعل ويحسن، بل كان يجب لو نهى عنه بعض الناس، وأمر به آخرون في حال واحد أن يقبح ويحسن)[2].

وعندي أن هذه (الافتراضات) لا تغني عن الحق شيئًا، فالأشاعرة لا يتحاشون على أية حال - من القول بأنه يجوز لله تعالى أن يأمر بالفعل في وقت فيحسن، وينهى عنه سبحانه في وقت آخر فيقبح، وذلك شأن الشرائع المنسوخة - على حد تعبير الآمدي[3]. (وقد يحسن الشيء شرعًا ويقبح مثله المساوي له في جميع صفاته النفسية) كما يقول الشهرستاني[4]، ولم لا... وليس الحسن - كما

---

(١) فالاستدلال بأن النهي الإلهي (أي الأخص) يجعل المنهي عنه قبيحًا: على أن النهي من كل أحد أي (أي الأعم) يجعل المنهي عنه قبيحًا كذلك: هو استدلال غير سديد، إذ الدليل - كما هو مقرر في مظانه - ينبغي أن يكون مساويًا لموضوع الحكم، أو أعم، ولا يكون أخص فتأمل.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٣١٢ والتعديل من المغني ص١٠٤، والمحيط بالتكليف ص٢٥٣..

(٣) الآمدي: غاية المرام ص٢٣٥.

(٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٧٠، وقد أوردنا هذه العبارة قبلئذ.

يقول إمام الحرمين - (صفة زائدة على الشرع مدركة به، بل هي عبارة عن (نفس) ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذلك القول في القبح)[1]؟

ثم إن عبدالجبار يحيد هاهنا أيضًا عن موطن النزاع، فهو يتحدث عن نهي الناس وأمرهم، ومن ثم تحسينهم وتقبيحهم، وما هذه بالتي ينازع فيها الأشاعرة، كما كررنا القول مرارًا، بل الذي ينازع فيه الأشاعرة - كما كررنا أيضًا - الحسن الذي يستحق فاعله من الله تعالى المدح والثواب، أو القبيح الذي يستحق فاعله منه تعالى الذم والعقاب.

وأحد تلك السهام التي يصوبها عبدالجبار للمقولة الأشعرية (القبح للنهي) - فيما يروي ابن متويه - أنه (لو كان طريق العلم بالقبائح أجمع هو النهي للزم أن يكون العلم بها على سواء في الجلاء، وأن لا يكون للبعض مزية على البعض، ومعلوم أن العلم بقبح الظلم هو أجلى من العلم بقبح شرب الخمر، وما شمله طريق واحد لا يكون البعض فيه أظهر من البعض)[2].

وعندي أن الذي قاله عبدالجبار هاهنا واحد من أكثر سهامه تصويبًا، ولكن عبدالجبار يحيد به أيضًا عن موطن النزاع، فنحن نوافقه على أن من المعلوم أن العلم بقبح الظلم أجلى من العلم بقبح شرب الخمر، لكنه (المعلوم) عندنا شاهدًا، ومبعث هذا التفاوت: هو أنه لما كان الظلم أكثر منافرة لطباعنا كان شعورنا بقبحه أشد، أما شرب الخمر فمنافرته للطباع أقل، ومن ثم فالشعور بقبحه أقل، إذن فالطريق الواحد - وهو النهي من قبله تعالى - لا يتعلق به

---

(١) الجويني: الإرشاد ص٢٥٩.

(٢) المحيط بالتكليف: ص٢٥٣.

تفاوت في الجلاء، إنما التفاوت في الجلاء هو من طرفنا نحن، تبعا لأغراضنا موافقة لها أو مخالفة، وهذا ما لا ينازع فيه الأشاعرة كما كررنا القول مرارًا[١].

على أنا نضيف: إذا كان النهي موجبًا للقبح، فلم لا يكون التغليظ في النهي - المساوق للتغليظ في العقوبة - موجبًا لقبح أشد[٢]؟.

(المحور الثاني)

تنزيهه تعالى عما قبحته العقول ابتداءً

لقد انصب جهد المعتزلة في المحور الأول - كما رأينا - على أن إدراك القبح في القبيح: ضروري للعقلاء لا يفارقهم ولا ينفك عنهم.

إذن فكيف السبيل - عندهم - إلى إثبات أن الله تعالى (لا يفعل) ما قبحته العقول ابتداءً؟

حول هذا السؤال يدور الحديث في المحور الثاني.

لو أنك طرحت هذا السؤال على الأشاعرة لقال قائلهم، ما لنا ولهذا؟

---

(١) بل إن الرازي في مطالبه العالية (ص٣١٧ ج٣ وما بعدها) ليتخذ من هذا التفاوت في إحساسنا بالقبح دليلًا ناصعًا على عكس مدعى المعتزلة، إذ إن هذا التفاوت - عنده - ليس له معنى خارج إطار المضرة والمنفعة، والمفسدة والمصلحة، والألم واللذة، والغم والسرور، فلما كان إفضاء الظلم إلى حصول الألم والغم - ونظائرهما - أقوى وأقرب من إفضاء الكذب إليهما.. فلا جرم كان قبح الظلم في الطبائع والعقول أقوى من قبح الكذب، أما العبث فلما كان إفضاؤه إلى حصول الألم والغم أبعد وأضعف، فلا جرم كان قبح العبث في العقول أقل من قبح الظلم والكذب، وكل ذلك ممتنع في حقه تعالى، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

(٢) قارن بذلك ما ذكره عبدالجبار بصدد قضية (التزايد في حقيقة الواجب) المغني: الأصلح ص٨ و١٤ ج١٤.

إنا لنقطع الصلة أساسًا بين تحسين العقل وتقبيحه شاهدًا، وبين الحسن والقبح في حكم الله تعالى، فأفعال الله تعالى خارجة - أصلًا - عن مبحث الحسن والقبح العقليين، ثم إن الحسن والقبح عندنا - في دائرة النزاع - بالشرع، والأحكام الشرعية إنما تتناول أفعال العباد، فالفعل الذي يمكن وصفه بالحسن أو القبح الشرعيين - عندنا - هو الذي يمكن أن يكون امتثالًا لأمر، أو اجتنابًا لنهي، وفي الأفعال الإلهية لا أمر ولا نهي، لأنه تعالى الآمر الناهي[١].

لو أنك طرحت هذا السؤال على الأشاعرة لقال قائلهم: ما حكمت به العقول ابتداء: لا يحكم على أفعال الله تعالى البتة، ولا يكون معيارًا لها تحتذى حذوه وتسير وفقه، بل إن أفعاله تعالى وأوامره ونواهيه هي التي تؤسس الحسن والقبح تأسيسًا، وتنشئهما إنشاء، وعلى تلك الأوامر والنواهي الإلهية يبنى الحسن والقبح، وليس العكس[٢].

لكن هذا السؤال يكتسب لدى المعتزلة الأهمية القصوى، وتصير الإجابة عليه شغلًا شاغلًا لمفكريهم في مختلف العصور.

ولو أنك رصدت إجابات المعتزلة على هذا السؤال لوجدت فيها طرفين متباعدين، أما الطرف الأول فيبتدئ من لدن النظام والأسواري والجاحظ، أما الطرف الأخير فينتهي لدى متأخري البصريين من المعتزلة، وبخاصة عند الجبائية، وما بين الطرفين المتباعدين تجد تراوحًا مثيرًا بين الآراء[٣].

---

(١) السعد: شرح المقاصد ص١٠٩، ١١٣ ج٢.

(٢) وهذا فحوى ما قاله السعد في التلويح ص١٨٢ ج١، وشرح المقاصد ص١١٠ ج٢ في عبارته الضابطة: (الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح، وعندهم (يعني المعتزلة) من مقتضياته) ولقد أوردنا هذه العبارة قبلًا.

(٣) انظر تلك الآراء المتراوحة بين الطرفين لدى الأشعري (مقالات ص٢٧٥ ج١ وما بعدها، =

أما الأولون - النظام ومن تبعه - فلكي ينفوا عنه تعالى [illegible] القبائح العقلية وينزهوه سبحانه عنها، فقد نفوا (قدرته) على فعلها أصلًا وابتداءً، لقد ذهب النظام ومن تبعه إلى أن وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح: محال، وإن كان يقدر من أمثال الأصلح والحسن على ما لا نهاية له.

وعلى هذا الموقف الجانح الغالي: أنحى المعتزلة البصريون المتأخرون - ومعهم الأشاعرة بطبيعة الحال - باللائمة[1].

أما في الطرف الأخير - فقد تقرر لدى متأخري البصريين من المعتزلة - خلافًا للنظام - أنه تعالى «قادر» على فعل القبائح، فما السبيل إذن - عندهم - إلى إثبات أنه لا يفعل تلك القبائح، مع كونه تعالى قادرًا عليها؟

=

ص٢٣١ ج٢ وما يليها).

(١) انظر مناقشة موقف النظام تفصيلًا لدى القاضي عبدالجبار في المغني: التعديل ص١٢٧ وما يليها، وكذلك شرح الأصول ص٣١٣ وما بعدها، ثم قارن ذلك بمحاولة الخياط - عبثًا - في الانتصار صفحات ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣٨: (تجميل) رأي النظام، وأيضًا بمحاولة القاضي عبدالجبار التماس العذر له: طبقات المعتزلة ص٣٤٨، ثم قارن بذلك أيضًا قضية (الطفل وشفير جهنم) لدى ابن متويه في المحيط ص٢٤٦ وما يليها، وأيضًا الباقلاني في التمهيد ص٢٩٠، والفرق بين الفرق ص٨٠ وما بعدها.

أما مصادر الأشاعرة فلديك مثلًا ما ذكره الأشعري مقالات ص٢٣٦ ج١، والشهرستاني الملل ص٥٦ ج١، ثم انظر أيضًا: الفصل لابن حزم ص١٨٣ ج١، حيث يركز انتقاده على غلو الأسواري في الأخذ بمقالة النظام هذه إلى أقصى الطرف، وهو قوله - يعني الأسواري - إن الله - تعالى عما يقولون - لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله، ولا على ما أخبر أنه لا يفعله، ثم انظر تأثير آراء النظام هذه في الدوائر الماتريدية لدى ابن الهمام في المسايرة ص١١٥، والمسامرة ص١٨٠ وما بعدها، ثم انظر أخيرًا لدى البغدادي في الفرق بين الفرق ص١١٩ وما يليها: ذلك الحوار الشيق الممتع الذي تخيله أصحاب المقالات بين سبعة من قادة المعتزلة حول هذه القضية عينها، وغير ذلك كثير.

هاهنا يرسي القاضي عبدالجبار: قاعدة كلية انتهى إلى صياغتها - بعد كثير تأن وطول دأب - وهي (أن كل من كان عالمًا بقبح القبيح، مستغنيًا عنه، وعالمًا باستغنائه عنه... فهو لا يفعله)[١].

لا يخفى على المتأمل في هذه القاعدة أن يلحظ ما تومئ إليه من (إيثار) (واختيار) للحسن، (وعدول) (وانتهاء) عن فعل القبيح، لمجرد أن يكون ذلك الفاعل عالمًا به مستغنيًا عنه[٢]، ولا يكون الإيثار والعدول إلا بعد تحقق (القدرة) قطعًا، ثم إذا صح أن العالم منا بقبح القبيح وغناه عنه لا يختار فعله، فإنه ليصح لنا - كما يقول القاضي عبدالجبار - أن نحمل عليه حكم القديم تعالى، ونقضي لأجله أن لا يفعل القبيح، بل نقضي لأجله أن الله يفعل الحسن بجميع درجاته ومراتبه، وأعلاها الواجب[٣].

---

(١) لقد انتهى عبدالجبار إلى تلك الصياغة بعد تعديله لصياغات أخرى صاغها شيوخه من البصريين، بعد أن أبان - في دقة وأناة - عما في تلك الصياغات من وجوه الخلل.. التعديل ص١٨٧ وما بعدها، والمحيط ص٢٥٨ وما بعدها.

(٢) هكذا يرى المعتزلة في سقراطية بادية: أن العدول عن فعل القبيح والإعراض عنه أمر جبلي في الطبيعة البشرية، قبل التكاليف وبعدها، فكل ما على المكلف فعله (كما يقول ابن متويه في المحيط ص٣١، وكذا القاضي عبدالجبار في الأصلح ص١٥١) قد (ركب الله جُملَه في العقول)، والواجب الذي يجب فعله لا يتعلق بإيجاب موجب من خارج، فحين يقال: إن الله تعالى قد أوجب فعلًا ما: فالغرض من ذلك: أنه أعلمنا بوجوبه، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة (شرح الأصول ص٤٣، والتعديل في المغني ص٦٥ وما بعدها) ولعلك تجد ههنا أساس ما يقال عن (طاعات لا يراد الله تعالى بها)، وانظر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٧٥ والإسفراييني: التبصير ص٤٢، وقارن بذلك أيضًا نظرية سقراط الشهيرة (الفضيلة علم والرذيلة جهل)، التي وإن انطوت على إسراف، فما أجمله من إسراف!! (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٥٣).

(٣) التعديل ص١٠٣، على أن لهذه القضية امتدادات اعتزالية جمة، نجعل منها ما يلي:

هاهنا يسأل عبدالجبار نفسه عن فحوى قوله: (إنه تعالى لا [illegible] القبيح [illegible] على كونه عالمًا بقبحه غنيًّا عنه).. هل (لا يفعل القبيح) مع (استحالة) أن يفعله، أو مع (جواز) أن يفعله؟

=

أولًا: أن الحاكم بهذه القضية أي (أنه تعالى لا يفعل القبيح) لا يجوز في مذهب المعتزلة أن يكون هو السمع، ذلك لأن ما يلزم العلم به – في هذا المذهب – هو التوحيد، ثم يترتب عليه – بعدئذ – العدل، وأحد الأسباب في تأخر العدل عن التوحيد هو أنهم يقيمون دلالة العدل على كونه تعالى عالمًا بقبح القبيح غنيًّا عنه، وذلك من باب التوحيد، ثم بعد البرهنة على التوحيد ثم العدل: يثبت صدق السمع، فالسمع إنما يثبت بعد العلم بالحكمة والعدل، ومن ثم فإن الاستدلال على العدل بالسمع إنما هو من قبيل الدور (المحيط ص٢١، ٢٩، والمغني: المخلوق ص٣٤، ٣٥، والأصلح من المغني ص١٥١).

ثانيًا: إذا ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح، فكيف يثبت أنه تعالى يفعل الحسن؟ ثم يفعله لا لحاجة؟

هاهنا نعثر عند المعتزلة على طرق أربعة، أحدها ما قاله المتقدمون من المعتزلة، ومعهم أبو إسحاق بن عياش من المتأخرين من أنه تعالى لو لم يفعل الحسن لانسد باب إثبات الصانع، ثم ما قاله أبو علي الجبائي عن طريق الرجوع إلى الشاهد من أن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه فقط، وله في تحرير هذه الدلالة مثال شهير في تراث المعتزلة هو ما يسمى (إرشاد الضال)، ثم ما قاله أبو هاشم من أن نفس ما يستدل به على عدم فعله تعالى للقبيح يستدل به على فعله للحسن، ثم هناك أخيرًا ما قاله أبو عبدالله البصري من الرجوع إلى تفرقتنا الباطنة بين المحسن والمسيء، وهي تفرقة مجردة عن اعتقاد نفع أو دفع ضرر، بل هي أمر مكنون، وما تلك التفرقة إلا دليل على أنا نفعل الحسن لحسنه فقط، انظر في ذلك كله: التعديل من المغني ص٢٢٣ وما بعدها، والمحيط ص٢٦٠ وما بعدها، والتكليف من المغني ص٥٩ وما يليها، واشفع ذلك كله بالنظرية السقراطية الآنفة الذكر.

ثالثًا: إذا ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح، ويفعل الحسن، إذن فهو سبحانه – كما يستخلص المعتزلة – يفعل الواجب، لأن الواجب (كالضد من القبيح). (المغني: الأصلح ص٧، ١٦) والقول في الواجب كالقول في القبيح، فكما أنه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه به وغناه عنه، فهو يفعل الواجب لعلمه بوجوبه، ولأنه غني عن أن لا يفعله (التعديل من المغني ص٢٥٤).

إن في كلا الأمرين ما يجعل البصريين - على لسان عبدالجبار - ينأون عنه، لأن في كليهما ما لا يتسق مع منطق مذهبهم[١]، ومن هنا يلجأ عبدالجبار إلى واحدة من أخصب ثمرات المهارة الكلامية عند المعتزلة، وهي ما يمكن لنا تسميته (الوجوب بطريق الدواعي)، يحفر بها طريقًا وسطًا بين المتقابلين.

إن الداعية في قضيتنا الراهنة: هي علم الباري بقبح القبيح وغناه عنه، هذه الداعية وإن اقتضت منه تعالى ترك القبيح، فليس ذلك بالاضطرار، إذ الداعي غير موجب، والقول بالداعية قول بالاختيار[٢].

لكن وجوب الواجب - وإن لم يضطر الفاعل إلى الفعل - إلا أنه (لا بد للفاعل من أن يختاره لعلمه بوجوبه، كما أنه إذا أخبر سبحانه أنه سيفعل الشيء، فلا بد أن يفعله، ليكون صادقًا في وعده، لا أن الخبر أوجب ذلك)[٣].

هاهنا يحق لك أن تقول: إن عبدالجبار يقدم لنا الوجوب (مرصعًا) بالاختيار، ويقدم لنا الاختيار (مشوبًا) بالوجوب[٤].

---

(١) فهم – من الجهة الأولى – لا يستطيعون أن يقولوا بمقالة أبي الهذيل العلاف (مقالات ص٣٧٥ ج١ ٢٣٢ ج٢) وهي أنه من المحال العقلي عليه تعالى فعل القبائح، فبين القولين – قول العلاف باستحالة الفعل، وقول النظام باستحالة القدرة على الفعل – من وشائج القربى ما لا يكاد يخفى.

وهم – من الجهة الثانية – لا يستطيعون أن يقولوا بقدرته تعالى على القبائح، مع فتح باب الجواز على مصراعيه دون اعتبار لما تقرر قبحه عقلًا، لما في هذا من إطاحة – أي إطاحة – بالأصل الثاني من أصولهم، وهو العدل كما هو بيِّن.

(٢) المغني: التعديل ص١٨٨، ١٨٩، وأيضًا ص٢٠٣، ثم النيسابوري: مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين ص ٢٩١.

(٣) التعديل ص٢٠٣، والمحيط ص١٧٣.

(٤) استقينا هذا مما قاله الكلنبوي ص١٨٥ ج١ من حاشيته على العضدية من أن المعتزلة – حين =

بهذا الحل المبتكر أفلح عبدالجبار في أن يقي الوجوب الاعتزالي شر الانزلاق إلى منزلق الإيجاب - الذي يعني صدور العالم عن الباري تعالى كصدور المعلول عن العلة، كما أفلح في أن يتجنب بهذا الوجوب أيضًا الانزلاق إلى مهواة القدم[1]، ولكن هذا كله - كما سنقول وكما لا نمل أن نكرر أيضًا - قد أخفق في أن يجعل مفهوم المعتزلة لاختيار الباري تعالى: نقيًّا من شوائب الحتم، بريئًا من غبش الاضطرار، وهذا مأخذ رئيس، سوف تتجلى أبعاده في المحور الثالث إن شاء الله تعالى.

ولعلي لا أبالغ إن قلت: إن أهمية هذا الحل المبتكر أعني (الوجوب بطريق الدواعي) لا تقف عند هذا الحد الذي رأيت، فعلى متن هذا الحل تنهض كثير من قضايا المعتزلة البصريين التي تميزهم عمن عداهم[2].

=

قالوا بالوجوب، (فإنما هو وجوب بالنظر إلى أنه تعالى قد اختار ما استدعى هذا الوجوب).

(١) فالداعية إلى خلقه تعالى للعالم هي تعريضه المكلفين للانتفاع، كما لا يفتأ عبدالجبار يكرر، وهذا النفع المخصص حادث، فلا بد أن يكون الخلق حادثًا كذلك، وهو - أعني ذلك النفع الحادث - أشبه في مذهبهم - كما يقول الكلبنوي ص٩٧-٩٨ ج٢ من المصدر السابق - بالإرادة الحادثة لا في محل، فتأمل، ففي القضية غور بعيد.

(٢) إنه على متن هذا الحل (الوجوب بطريق الدواعي) تنهض تفرقتهم الهامة بين منطقة التفضل ومنطقة الوجوب، وهو ما نرى فيه فيصلًا حاسمًا بينهم وبين أسلافهم من البغداديين، كما قلنا ونقول.

وعلى متن هذا الحل (الوجوب بطريق الدواعي) أيضًا تنهض نظرتهم في وجوب الواجبات عليه تعالى، ذلك أن الداعية إلى خلقه تعالى - فيما يرون - هي تعريض المخلوقين للمنفعة، وهذا التعريض - بدوره - هو الداعية إلى تكليفه تعالى إياهم، وعند هذا الحد تنتهي الدواعي، بيد أن هذا التكليف يوجب عليه تعالى - فيما يرون - إقدار المكلفين وتمكينهم واللطف بهم، وإثابة من يستحق الثواب، وعقاب من يستحق العقاب منهم، وهذه منطقة الوجوب، يقول ابن متويه في

=

وبرغم تلقف رهط من الأشاعرة لهذا الحل بالانتقاد فلا يزال - فيما أرى - جديرًا بالنظر والاعتبار[(١)] .

= المحيط ص٢٣٣: (وأما الواجب فلا يثبت في فعله تعالى أصلًا وابتداءً، وإنما يكون عند سبب يفعله، وليس إلا التكليف الذي لولاه ما كان يثبت شيء من الواجبات)، وقارن الإرشاد للجويني ص٢٨٨، ٢٩٧.

(١) نكتفي من وجوب انتقاد الأشعرية بوجهين اثنين، يعمد أولهما – كما هو عند الرازي (ص٣٥٣، ٣٥٤ ج١ من الأربعين) إلى الاتجاه بهذا الحل الذي هو مزيج من الاختيار والوجوب كما عرفت: إلى أن يكون (محض وجوب)، وبالتالي فهذا الحل – وما يترتب عليه – قادح في كون الباري تعالى قادرًا مختارًا، وينحو ثانيهما – كما أدلى به السعد في شرح المقاصد ص١١٣ ج٢ – إلى الجهة المقابلة (أعني الاختيار)، وكأني بالسعد ينبه الرازي – برفق – إلى أن المتأخرين من المعتزلة قد سبق أن فطنوا إلى ما بنى عليه الرازي انتقاده، وهو التعارض بين مفهوم الوجوب، ومفهوم الصحة (أي الاختيار بالمعنى الأخص)، ولذلك فقد عمدوا – يعني المتأخرين وهو يقصد بهم الجبائية قطعًا – إلى (توهين) هذا الوجوب، وجعله من قبيل العاديات، ثم يواجههم السعد بما لا يخلو من سخرية قائلًا: إذا كانت الوجوبات عليه تعالى هي من قبيل الوجوب العادي، فالعجب أنكم لماذا لم تجعلوا كل أفعاله واجبات، لقيام الدليل على أن ما أخبر أنه يفعله فهو يفعله البتة؟!!!

وبرغم هذا كله فلا يزال هذا الحل – عندي – جديرًا بالنظر والاعتبار، ذلك أن الوجوب المترتب على الاختيار – كما يقول صاحب المواقف بحق (ص١٥١ ج٨ – لا ينافي الاختيار، بل يحققه)، ثم إن ما يقوله المعتزلة بصدد الواجبات إنما هو – على حد تعبير الكلنبوي ص١٨٥ ج١ من حاشيته على العضدية – من باب وجوب الفعل على الفاعل المختار بعد أن صدر عنه ما يوجبه اختيارًا.

إن الاختيار – كما حقق الطوسي في تلخيص المحصل ص١٠٥ – هو أن يكون الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة سواء، أما بالنسبة للداعي فلا سوية، إذ الفعل يجب عند الداعي، ويمتنع عند عدمه، (ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة – كما يقرر الطوسي بحق – يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار) فاقبض على هذا التقرير الثمين بجمع اليدين.

مهما يكن من شيء ففي سبيل إبراز هذه القاعدة الكلية (كل من كان عالمًا بقبح القبيح غنيًّا عنه فهو لا يفعله) وجعلها ماثلة للعيان تخير المعتزلة مثالًا ذاع صيته وطارت شهرته في المأثور الكلامي بأسره.

إن الواحد منا - كما يقول أبو هاشم الجبائي - لو استوى عنده حال الصدق والكذب فيما له يفعلهما من المنافع، حتى علم أنه يصل إلى درهم بعينه يحتاج إليه: بفعل الكذب أو الصدق: لم يؤثر الكذب على الصدق، بل يؤثر الصدق لا محالة، ولا يكون حالهما عنده حال صدقين أو كذبين في جواز إيثار كل واحد منهما على صاحبه[١].

ويصوغ القاضي عبدالجبار كلام أبي هاشم صياغة أكثر بساطة فيقول: إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، كأن قيل له: إن كذبت أعطيناك درهمًا، وإن صدقت أعطيناك درهمًا أيضًا، وكان عالمًا بقبح الكذب، غنيًّا عنه، فإنه قط لا يختاره.

ثم يردف ذلك قائلًا: وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى فيجب أن لا يختار القبيح، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا وغائبًا[٢].

في مقابلة هذا المثال الاعتزالي الذي يغترف من الشاهد، وينتمي إليه، ويصدر عنه: انزلق كبار الأشاعرة إلى الشاهد أيضًا ينازلون به المعتزلة، وينهلون من منهله، وكأنهم قد استدرجوا إلى ذلك استدراجًا، فها هو الباقلاني فيما يحكي عنه

---

(١) المغني: التعديل ص٢١٤، ولعلك قد لمحت هاهنا آثار القضية السقراطية ذائعة الصيت في ربط الفضيلة بالعلم، والرذيلة بالجهل، كما سبقت الإشارة إليه.

(٢) شرح الأصول ص٢٠٣، وكذلك المحيط بالتكليف ص٢٥٥.

الجويني في البرهان[1] يقول: (نرى كذبة تنجي أممًا، والكف عنها ذريعة إلى هلاكهم، فما وجه قبحها، ومعتمدكم الرجوع إلى تعاقل العقلاء، فلئن جاز لكم تحسين ألم لنفع يبز - أي يزيد - قدره عليه، فما المانع من مثل هذا في الكذب؟).

ويضخم الرازي - سيرًا في نفس الاتجاه - من (حسن) هذه الكذبة الاستثنائية، التي تكون سببًا في نجاة من يستحق الإنجاء، باعتبار أن الحكم عليها بالحسن يثقب جدار القبح الضروري العام للظلم والكذب، وهو ما يتشدق به المعتزلة وأضراب المعتزلة، ويبذل - أعني الرازي - جهدًا فائقًا في توجيه ما قد يقال تبريرًا لهذه الكذبة الاستثنائية من أن الواجب - ثمتئذ - ليس هو الكذب، بل المعاريض، وفيها عن الكذب مندوحة[2].

ثم ها هو الشهرستاني أيضًا يجابه المثال الاعتزالي الشهير بمثال آخر، يغترف من نفس المعين، أعني معين الشاهد، ويصدر عنه فيقول: (لو قدرنا إنسانًا خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بآداب الأبوين، ولا تزيا بزي الشرع، ولا تعلم من معلم، ثم عرض عليه أمران: أحدهما: أن الاثنين أكبر من الواحد، والثاني أن الكذب قبيح، بمعنى أنه يستحق

---

(١) البرهان ص٩٠-٩١ ج١ وقارن شرح المواقف ص١٧٩ ج٨، وشرح المقاصد ص١١٠ ج٢.

(٢) الأربعين ص٣٤٨ ج١ وما يليها، وأيضًا ص٢٠٣ وما بعدها من المحصل، ثم انظر انتقاد الطوسي ص٢٠٤ من التلخيص، أما ابن القيم فيعول على القول بأن الحسن إنما هو التعريض والتورية لا الكذب، غافلًا أو متغافلًا عن اعتراضات الرازي (مفتاح دار السعادة ص٢٦، وص٦٤) بل ويعود ابن القيم ص٧٠ من نفس المصدر، فيسمي تلك الكذبة الاستثنائية التي هلل لها الأشاعرة: (دبوس السارق)، مشيرًا بهذا - فيما يبدو لنا - إلى تأثير هذه الكذبة سلبًا في جمهرة المعتزلة إلى الحد (الذي جعل كثيرًا منهم يستجرئ على مخالفة جملتهم)، كما يروي الجويني في البرهان ص٩١ ج١.

من الله تعالى اللوم عليه، مع أنه تعالى لا يتضرر بكذب ولا ينتفع بصدق: لم نشك في أنه لا يتوقف في الحكم الأول بينما يتوقف في الثاني، ومن حكم بأن الأمرين سيان فقد خرج عن قضايا العقول)[١].

ثم يستمر الحوار من طرف المعتزلة، استغراقًا في الشاهد، وانغمارًا فيه، فكأني بعبد الجبار ينتهض قائلًا: إن موازنة الباقلاني ومن اقتفى أثره - بخصوص تلك الكذبة الاستثنائية - بين الكذب المؤدي إلى إنجاء من يستحق الإنجاء، والصدق الذي يؤدي إلى هلاكه: إنما هي موازنة مغلوطة، فالكفتان غير متساويتين، لأن في إحداهما صدقًا جالبًا للضرر، وفي الأخرى كذبًا جالبًا للنفع، والأحرى

---

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٧٢، ولقد آثرنا الاعتماد على مثال الشهرستاني، مع أن الجويني (في الإرشاد ص٢٦٤) قد سبق إلى تصوير نفس الفكرة، لكن بصياغة أقل وضوحًا، وبرغم إنكارنا على مثال الشهرستاني هذا: انزلاقه إلى الشاهد في جملة من انزلق – لكنا نرى في هذا المثال صدى أشعريًّا لقضيتين، أولاهما: التفرقة التي يقبض عليها الأشاعرة بجمع اليدين بين حكم القيمة وحكم الواقعة، وقد ضرب الغزالي – وبخاصة في الاقتصاد – في إبراز هذه التفرقة بسهم وافر بينما ترى تلك التفرقة غائمة في عيني المعتزلة، وبخاصة البغداديين، انظر مثلًا قول أبي القاسم الكعبي – فيما يروي عنه أبو رشيد في مسائل الخلاف ص١١٥ – (إن العقل يفصل بين القبيح والحسن، وفصله إن لم يكن أقوى من فصل الحس بين السواد والبياض، فلا يكون دونه)، وثانية القضيتين: الرؤية الأشعرية لقصة حي بن يقظان التي لا تخطئها العين وراء سطور الشهرستاني، وما هو عنها بغافل، وهي رؤية لا شك أنها تختلف جوهريًّا عن الرؤية الفلسفية الذائعة لها عند ابن طفيل، انظر كتابنا: جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام ص١٢٥.

لكن حديث الشهرستاني هذا قد تعرض على يدي ابن القيم – دون أن يصرح باسمه – لخمسة عشر وجهًا من وجوه الانتقاد، (مفتاح دار السعادة ص٤١، ج٢ وما يليها)، وعلى عجل نقول: إن هذه الوجوه تبنى تارة على الخلط بين مواطن النزاع، ومواطن الوفاق، وهو ما جهد الأشاعرة في تبيانه، وتبنى تارة أخرى على مقابلة الشاهد بشاهد مثله، وكلاهما – عن جناب الألوهية – بمعزل.

بالموازنة أن تكون بين صدق يجلب نفعًا ويدفع ضررًا، وكذب هو كذلك، فماذا يؤثر العاقل منهما؟ لا شك أنه يؤثر الصدق، ويصدف عن الكذب، وما ذاك إلا لقبحه برغم وجود النفع فيه.

يقول عبدالجبار: (قد علمنا أن الكذب والصدق إن استويا: في أنه يمكن الوصول بكل واحد منهما إلى قدر من النفع: أنه غني عن الكذب، من حيث يمكنه الوصول إلى ما فيه من النفع بالصدق، فيجري مجرى كذب لا نفع فيه أصلًا: أنه غني عنه)[١].

ثم يلجأ عبدالجبار - على النحو الذي رأيناه آنفًا - إلى نظرية الوجوه والاعتبارات، التي تتيح للمعتزلة القول بأن الكذب يقبح تارة لوجه يقتضي قبحه، ويحسن أخرى لوجه يقتضي حسنه، وبذلك تبرأ ذمة المعتزلة من تلك الكذبة الاستثنائية الذائعة الصيت، ويحق لهم أن يحكموا بحسنها لا في ذاتها، بل لوجه واعتبار.

ثم يستمر الحوار أيضًا من طرف الأشاعرة - على لسان الباقلاني والجويني - بشأن هذا المثال الذائع الصيت متخذًا منحى آخر، مغروسًا هو الآخر في تربة الشاهد، مغمورًا فيها[٢].

---

(١) المغني: التعديل ص٦٦ وما بعدها، وأيضًا: اللطف ص٢٩٨ وما بعدها، والمحيط ص٣٢، ٢٥٥٠.

(٢) فالباقلاني - في التمهيد ص١٤٩-١٥٠ - يفترض نشأة صاحب الدرهم - أو الدرهمين - في المثال الآنف الذكر - بين قوم لا يعتقدون تفضيل الصدق على الكذب، ولا يرون في الكذب عارًا، ولا في الصدق مدحًا... فلا شك أن الصدق والكذب ثمتئذ: مستويان بالنسبة له، ويكون مثلهما كمثل حركتين - يمنة أو يسرة - يمكن التوصل بأيهما إلى الدرهم أو الدرهمين!!، وهذا هو فحوى ما سيقوله الجويني في الإرشاد ص٢٦٥، لكنه يضيف وجهًا آخر، هو أن قولهم - أي =

ثم ماذا بعد؟؟

هذان خصمان اختصموا في الشاهد، وقد كان أحرى بالأشاعرة أن يصدفوا عن الشاهد جملة، وأن لا ينازعوا المعتزلة فيه جملة، فليكن القبح والحسن في الشاهد ما يكون، فهذا ليس محل النزاع، وإنما محل النزاع - كما لا نفتأ نكرر - هو الحسن الذي يستحق فاعله من الله تعالى المدح والثواب، والقبيح الذي يستحق فاعله - منه تعالى - الذم والعقاب.

في موقف مماثل أعرب العلامة التفتازاني عن تعجبه (من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح)[1]، وإنني لأتعجب مثلما تعجب!! فلو أن الأشاعرة قد سلموا للقاضي عبدالجبار ما يقوله بشأن العمومية في قبح الكذب وحسن الصدق فليس هذا بضائرهم في شيء، لأنهم يستطيعون أن يضيفوا ذلك إلى الشاهد، فليكن قبح الكذب عامًّا، لكنه قبح بمعنى النقص أو المنافرة للغرض، وليكن حسن الصدق عامًّا، لكنه حسن بمعنى الكمال، أو الموافقة للغرض، فهذا كله خارج عن محل النزاع.

=

المعتزلة – إن العاقل يؤثر الصدق في هذه الحالة (لا محالة): يجعله في حكم (الملجأ) إلى الفعل، وحينئذ فقد سقط التكليف الذي لا يصح – عندهم – إلا حين يكون المكلف (متردد الدواعي) على حد تعبير الرازي (ص٢٦ ج٣ مطالب)، وقارن أيضًا الإحكام للآمدي ص٦٦ ج١.

(١) شرح المقاصد ص٧٧ج، فالسعد ثمة يلوم محققي الأشاعرة على عدم إعمالهم لمعيار الكمال والنقص في مطلب إثبات استحالة الكذب في كلامه تعالى، وينبني هذا البحث على بحث أعمق، وهو: هل الكمال والنقص: كمال ونقص في نفس الأمر، أو بحسب العقول؟، وفي المسألة غور بعيد، انظر في ذلك العلامة الكلنبوي ص٢١٠ وما بعدها مجلد ثان من حاشيته على شرح العقائد.

إنني لأقول هاهنا بما سبق أن استقيته من الجويني في البرهان: (لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، لكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وذلك غيب، والرب سبحانه لا يتأثر بضررنا ونفعنا)(١).

المحور الثالث

(جهود أشعرية في نفي التقبيح والتحسين العقليين)

ثم ماذا بعد؟؟

ألم يكن للأشاعرة - بعد هذا كله - جهود أو براهين يبطلون بها تقبيح العقل وتحسينه في محل النزاع عينه؟

بلى... وكيف لا، والتقبيح والتحسين - كما يقول إمام الحرمين بحق - (أصل لكل ما يأتي بعده من أحكام التعديل والتجوير، وفي الإحاطة به إبطال لما سواه)(٢)؟ كيف لا... ومبدأ التقبيح والتحسين (من أعظم الأمور وأجسمها خطرًا) على حد تعبير الباقلاني(٣)؟؟

والمتأمل في هذه البراهين يلحظ اعتمادها - في الجملة - على منحى استدلالي سديد، يقوم على إبراز فساد ما يترتب على هذا الأصل من نتائج، وما يتفرع عنه

---

(١) البرهان ص٩١-٩٢ مجلدا.

(٢) الإرشاد ص٢٦٧، وقارن بذلك ابن تيمية (مجموع الفتاوى ص٩٠ ج٨) حيث يجعل مسألة التحسين والتقبيح ناشئة عن قضية التعليل.

(٣) الباقلاني: التمهيد ص٢٥٠.

من فروع، لكي يتبين آنئذ فساد هذا الأصل نفسه، ولا مرية في سداد هذا المنحى ومتانته، أليس الخطأ والاعوجاج في النهايات: دليل الخطأ والاعوجاج في البدايات[1]؟

---

(١) وهذا قريب مما يسمى (النقض الإجمالي) الذي يعني: إبطال الدليل بعد تمامه متمسكًا بشاهد، هو تخلف المدلول، أو استلزامه المحال، بيد أن سداد هذا المنحى مشروط بأن يكون فساد النتائج ظاهرًا بينًا لا اشتباه فيه، وفي ضوء هذا فإننا لا نؤثر الاعتماد على عديد من الحجج الأشعرية التي قيلت في هذا الصدد:

فنحن لا نؤثر مثلًا الاستدلال على فساد أصل التحسين والتقبيح بجواز التكليف بما لا يطاق (كما فعل الرازي في المحصل ص٢٠٢) إذ إن هذا الجواز - كما سوف ترى - ما فتئ محلًّا للنزاع، بل إن هذا الجواز نفسه لفي حاجة إلى إثبات فساد التحسين والتقبيح العقليين قبلًا.

ونحن أيضًا لا نؤثر الاستدلال على فساد أصل التحسين والتقبيح بفساد رأي المعتزلة في خلق الأفعال اعتمادًا على سبق خلق الله تعالى للداعية (وذلك كما فعل الرازي في المحصل ص٢٠٢ وتبعه صاحب المواقف ص١٨٥ ج٨، وصاحب المقاصد ص١١٠ ج٢، وصاحب المطالع ص٤٠٢، وقارن نقد ابن القيم له (مفتاح دار السعادة ص٣٤ ج٢ وأيضًا نقد صدر الشريعة المطول ص١٧٤ وما بعدها ج١ التوضيح) وذلك لنفس الملحظ الآنف الذكر.

ونحن كذلك لا نرتضي الاستدلال على فساد التحسين والتقبيح العقليين بالتعويل على حسن الكذب إذا تضمن إنجاء أو إنقاذًا لمن يجب إبقاؤه وإنقاذه (وذلك كما فعل الرازي أيضًا في المحصل ص٢٠٢، وتابعه صاحب المواقف ص١٨٩ ج٨، وصاحب المقاصد ص١١٠ ج٢) وذلك لأن النظرية الجبائية في الوجوه والاعتبارات كفيلة بإبراء ذمة المعتزلة من هذا المأخذ كما قلنا قريبًا، وقد فطن السيد الشريف في شرح المواقف إلى هذا ص١٨٧ ج٨، وقارن ابن القيم المصدر السابق ص٢٧ وما بعدها ج٢).

ثم إنا لا نرتضي الاعتماد في فساد هذا الأصل على ما أسماه صاحب المواقف ص١٨٩ ج٨ تبعًا للآمدي في الأحكام ص٦٢ ج١: (المسالك الضعيفة)، ومنها قضية (جذر الأصم) التي بذل السعد في المقاصد ص١١١ ج٢ جهدًا ضافيًا في تقويمها (وقارن أيضًا: إشارات المرام للبياضي ص٨١، وأيضًا الأربعين للرازي ص٢٤٩ ج١، وكذلك المطالب العالية ص٣٣٦ ج٣) ومصدر نفورنا منها هو كونها قائمة على ضروب من التحايل اللفظي الذي هو أشبه بالمراء السلبي الذي =

ثمة نتيجتان تجسدان - فيما أرى - فداحة الخطأ في أصل التقبيح والتحسين العقليين واضحة جلية، وأعني بهما قضيتي التكليف والوجوب.

أما قضية التكليف[1] فإنا لنعلم أن المعتزلة يجهدون في جعل أمر التكليف في جملته على وفاق مع مقتضى تقبيح العقل وتحسينه، فلئن سألتهم - وبخاصة الجبائية - عن وجه الحكمة في خلقه تعالى للعباد لأجابوا: إن مرادات الله تعالى من أفعاله - في الجملة - يجب أن تكون مطابقة لما اقتضاه العقل، ومن ثم فإن الحكمة من خلقه تعالى للأحياء هو أن يكونوا عرضة للانتفاع، وأن يكون ذلك الانتفاع على وجه التعظيم، ولا يكون ذلك إلا بالتكليف، ومن ثم فقد كلفهم الله تعالى لينفعهم، وذلك بتعريضهم لنيل الثواب على وجه التعظيم[2].

=

لا يقارب تخوم الحقيقة.

وأخيرًا فإنا لا نرتضي المسلك الذي ارتضاه الآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام ص٦٤ ج١) بعد رفضه لمسالك مشابهة لما رفضناه، ذلك لأن هذا المسلك المرتضى عنده قائم على أن العرض لا يبقى زمانين، وهو أمر ما فتئ محلًا للنزاع كذلك، فليت شعري.. كيف ينحسم به نزاع؟؟!!.

(١) أجس المعتزلة كثيرًا بأهمية قضية التكليف وعظم تأثيرها في قضية القبح والحسن العقليين؛ فالقاضي عبدالجبار يقول بصددها في شرح الأصول ص٥١١ (وقد جعلت المجبرة - يقصد الأشاعرة - هذه المسألة من أعظم شبههم في الجبر، وإضافة القبائح إلى الله تعالى) وكثير من مظاهر هذا الاهتمام نجده لدى ابن متويه في المحيط ص٣١ وما بعدها، ص٢٣٤ وكذلك أيضًا في التكليف من المغني مما يصعب حصره.

(٢) قارن ابن متويه: نفس الصفحات، وأيضًا المغني: التكليف ص٥٩ وما بعدها، ص٨٧ وما بعدها وص١٣٤ وما بعدها، وأيضًا طبقات المعتزلة ص١٧٠ وما بعدها، والمختصر في أصول الدين ص٢٢٩ وما بعدها ج٢ رسائل العدل والتوحيد، واجمع إلى ذلك كله ما في مقالات الإسلاميين ص٣١٨ ج١ وما في التوحيد للماتريدي ص٩٦.

هذه الإجابة الاعتزالية المحنكة التي تتناغم مع مقتضى تحسين العقل وتقبيحه قد استهدفت لسهام نافذة شتى من قبل الأشاعرة.

فمن ذلك قولهم: أفليس أقرب إلى العقل أو إلى النفع أن يثيبهم الباري تعالى ابتداءً دون مدعاة إلى هذا التعريض؟ بل.. أفما كان أقرب إلى العقل أو إلى النفع: أن يخلقهم ابتداءً دون أن يغرس في فطرهم الحاجة إلى النفع أصلًا؟ بل أفما كان أقرب إلى العقل أو إلى النفع أن لا يخلقهم - سبحانه وتعالى - ابتداءً كيلا يكونوا عرضة لهذا النفع أو لمقابله؟.

كل هذه - ومثيلاتها من الانتقادات التي حفلت بها كتب الأشاعرة - مما يمكن توجيهه - بقوة ومضاء - إلى مذهب المعتزلة في هذا الجانب، وهو الحكمة في حسن تكليف من علم الله تعالى من حاله أزلًا أنه يؤمن لكي ينتفع بما أعد للمؤمنين من ثواب، ومما يمكن أيضًا للمعتزلة - في المقابل - أن يزيغوا عنه ويتملصوا منه بما قدر لبراعتهم الجدلية من حذق وحنكة.

بيد أن العقبة الكأداء التي لا يمكن لمذهب المعتزلة - وأضرابه وأشباهه - أن يتجاوزها مع القول بتقبيح العقل وتحسينه تكمن - فيما أرى - في الجانب المقابل للقضية السابقة، وأعني به - تكليف من علم الله تعالى أزلًا أنه سيكفر، أو علم أزلًا أنه لن يطيع[1].

إن المخلوق عندهم - كما عرفت - إنما خلق لكي يكون (عرضة) لأن ينتفع، ولهذا حسن خلقه، وحسن تكليفه، ولولا هذا لم يكن شيء من ذلك حسنًا.

---

(١) يقول السعد في شرح المقاصد ص١١٦-١١٧ ج٢ (والحق أنه على القول بالقبح العقلي يشكل الأمر في تكليف الكافر. إلخ).

لكنك لو تأملت المسألة حق التأمل لوجدت أن تكليف الله تعالى للعباد - لو عرض على العقل البحت وحده - لتأدى إلى عكس ما يقوله المعتزلة المتشبثون بهذا العقل، اللائذون بحصنه، إنا لو أخذنا في الاعتبار أن من عصى الله تعالى وكفر، فاستحق العقاب لأكثر كثيرًا ممن آمن به وشكره فاستحق الثواب، فإن معنى ذلك - لو كان الأمر رهنًا بالعقل البحت وحده - أن نوع الإنسان - في الجملة - هو عرضة للضرر أكثر مما هو عرضة للنفع، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ثم أي عقل - بعيدًا عن تكلفات المعتزلة وتمحلاتهم[(١)] - هذا الذي يستسيغ القول بأن سبق علمه تعالى بكفر الكافرين، وعصيان العاصين، واستحقاقهم بذلك للعقاب: لا يقدح في الحسن العقلي لهذا التكليف الذي غايته تعريضهم للانتفاع؟

---

(١) تبرز هذه «التمحلات» في أنحاء شتى، فهي تبرز أولًا في جهود المعتزلة في تضخيم صعوبة الثواب، وجعله في مرقاة عالية بحيث لا تنال تفضلًا، بل تنال بالتكليف بالمشاق (التكليف من المغني ص١٦٥ وما بعدها) وتبرز ثانيًا في ربطهم التكليف (بالتعريض) للمنفعة لكي يبدو حسنًا، ثم فصمهم له عن نتيجته لكي لا يبدو قبيحًا (المصدر السابق ص١٨٣ وما بعدها)، ثم تبرز ثالثًا في افتعال الفروق بين تكليف المعلوم من حاله أنه يكفر، وبين المفسدة (نفس المصدر ص٢١٤ وما يليها)، ثم تبرز أخيرًا - وبشدة - في مسألة (الاخترام والتبقية)، وللمعتزلة فيها غرائب وعجائب!! (المصدر نفسه ص٢٤٩ وما بعدها).

ثم قارن ذلك كله بمصادر الأشاعرة، وعلى سبيل المثال: الإرشاد ص٢٩٤ حتى ص٣٠٠ (وبخاصة في قضية عدم تعويل المعتزلة على سبق العلم) وأيضًا شرح المقاصد ص١٢٤ ج٢ في هذه القضية عينها، ثم المطالب العالية ص٣١٨ ج٣، وأيضًا الدواني على العقائد ص١٩٢ ج٢، فستجد ثمة ما يثلج الصدر.

إن مجرد شك الآمر أو المكلِّف في التزام المأمور أو المكلَّف بما كلف به: قادح في حسن تكليفه به عقلًا.. فكيف إذا كان المكلف - وهو الله تعالى - عالمًا علمًا قطعيًّا لا يتخلف أن المكلف عاص لا محالة؟

إنه لا سبيل إلى حل عقدة هذا التكليف إلا بقول الأشاعرة: أن لا مدخل للتحسين والتقبيح العقليين في أفعاله تعالى أصلًا وابتداءً!!.

لا سبيل إلى حل عقدة هذا التكليف إلا بقول الإمام الأشعري الذي أكثرنا من ترداده - (والدليل على أن ما فعله فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح ولا آمر، ولا زاجر ولا حاظر)[١].

إن دخول العقل - كما يقول السنوسي في كبراه[٢] - إلى طلب أحكام الله تعالى في الأفعال بميزان التحسين والتقبيح (دخول بميزان مختل، ينقلب صاحبه به خاسئًا وهو حسير) وما وقع من الله تعالى - كما يقول الجويني في إرشاده[٣] - فهو حسن، لا يعترض عليه في حكمه، فلقد اضطربت الآراء على من لم يلتزم تفويض الأمور إلى الله تعالى).

---

(١) اللمع ص١١٧.

(٢) شرح الكبرى ص٤٣٣.

(٣) الإرشاد ص٢٧٣، ونريد أن نضيف ههنا نقطتين - على عجل - أولاهما: أنك لو أمعنت النظر بأناة فيما يقوله المعتزلة من أن علمه تعالى بعصيان المكلف لا يقدح في حسن تكليفه إياه لوجدت أنه صنو القول بأنه تعالى قد كلفه بما لا يطاق، ولو انتصف المعتزلة من أنفسهم لما وجدوا في هذه المقولة الأشعرية ما يستنكرونه أو يعيبون عليه كما سنعرض لهذا قريبًا، وثانيتهما: إن انتقادنا هاهنا يرتكز على (التعرض) للانتفاع، لا الانتفاع نفسه، ومرد ذلك إلى أننا قد أخذنا في الاعتبار ما حرره القاضي عبدالجبار (التكليف ص٢٦٢، وشرح الأصول ص١١٥) من أن هجوم الخصوم على (الانتفاع) نفسه: غير وارد على محل النزاع.

القضية الثانية: قضية الوجوب:

رأينا منذ قليل كيف اضطلعت نظرية (الوجوب بطريق الدواعي) - على يد عبدالجبار - بدور هام في النجاة بمذهب المعتزلة من الانزلاق في مهواة الإيجاب، بمعنى صدور العالم عن الباري تعالى كصدور المعلول عن العلة، وما يستلزمه ذلك من القدم، كما رأينا كيف قدم لنا عبدالجبار - في هذا الحل الماهر - الوجوب (مرصعًا) بالاختيار، والاختيار (مشوبًا) بالوجوب.

وبهذا المزج الفريد باعدت تلك النظرية - فيما نرى - بين الوجوب الاعتزالي وبين الاصطدام المباشر، والتناقض الحاد مع ما يتصف به الباري تعالى من الإرادة والاختيار، لكن هذا كله - كما نقول وكما لا نمل أن نكرر - قد أخفق في أن يجعل مفهوم المعتزلة لاختيار الباري تعالى نقيًّا من شوائب الحتم، بريئًا من غبش الاضطرار.

فما مرد هذا الإخفاق؟

إن الداعية التي يلح المعتزلة - بأسرهم - على جعلها باعثة لله تعالى على أفعاله، وهي نفع المكلفين، أو تعريضهم للنفع - قد أدت بهم - في منتصف الطريق أو نهايته على اختلاف فيما بينهم كما سنرى - إلى تحديد أفعاله تعالى - بدءًا واتجاهًا وغاية - على نحو صارم جازم، بحيث تأتي تلك الأفعال المتعالية: منتظمة في مسالك محتومة تصورتها عقولهم لا تحيد عنها ولا تتعداها[1].

(١) ولقد لمح أبو منصور الماتريدي نفس هذا الملمح، فأشار في التوحيد ص٩٩ إلى أن نقطة البدء الاعتزالية (وهي أن ابتداء الخلق إنما هو لمنفعة المخلوقين) تستلزم أن تكون أفعاله تعالى منساقة على ضروب شتى من الحتم لا تتعداها (فلا يجوز - كما يقول - تقديم شيء ولا تأخيره، ولا خلق شيء قبل شيء، ولا زيادة ولا نقصان، ولا قلب أمر من حال إلى حال، مع أن الأمر في
=

إنه لمن الحري بنا – في هذا المقام – أن نعجل بك إلى تبيان أن المعتزلة لم يكونوا في قلب رجل واحد فيما يتعلق بالموازنة بين اختيار الباري تعالى وإرادته من جهة، وبين نفع المكلفين الذي يمثل عندهم الباعث له تعالى على أفعاله من جهة أخرى، فلقد حار المعتزلة أي الكفتين يرجحون، وافترقوا في ذلك فرقتين توسطتهما ثالثة، أما الفرقتان فهما أصحاب الأصلح وأصحاب اللطف.

أما أصحاب الأصلح من المعتزلة البغداديين – ويمثلهم أصدق تمثيل أبو القاسم الكعبي البلخي – فقد حملتهم أفكارهم المجنحة إلى الحرص على نفع المكلفين حرصًا شديدًا، مهما تأدى إليه ذلك من تضييق رحابة الاختيار وسعة الإرادة في جناب الألوهية، فاندفعوا في هذا التضييق إلى الحد الذي تضيق منه الأفئدة، وأوجبوا عليه تعالى من الواجبات: (الأصلح في أمور الدين والدنيا بغاية ما يقدر عليه من الصلاح) على حد تعبير الباقلاني[١]، بل إلى الحد الذي لم يبق معه مجال للتفضل والإنعام من جهته تعالى، أو لطلب شيء منهما من جهة العباد، كما سنقول قريبًا إن شاء الله.

أما أصحاب اللطف – ويمثلهم بشر بن المعتمر أصدق تمثيل – فقد جنحوا إلى الطرف المقابل، فحرصوا على فرض جناح الاختيار والإرادة دون كثير اهتمام بنفع المكلفين، فعند بشر: أن لله تعالى لطفًا لو فعله بالكفار لآمنوا، ولكنه – تعالى – لم يفعله، لكونه غير واجب سبحانه عليه أن يلطف بعباده إلى هذا الحد الأبلغ من اللطف، وكأن بشر بن المعتمر قد أضحى على مقربة مما قاله الأشاعرة من أن اللطف تفضل من الله تعالى وليس بواجب[٢].

=

أفعاله تعالى ليس على ذلك، ولكنه وضع الأمور في موضعها).

(١) الباقلاني: التمهيد ص٢٩٢، وانظر أيضًا: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٨٩ و٢٩٢.

(٢) قارن في هذا الانشقاق الكبير على سبيل المثال: المغني: الأصلح ص٢٣ وما بعدها، وص٣٧ وما

=

ثم تجيء الجبائية في أعقاب هؤلاء وأولئك فتحاول أن تكفكف من غلواء أولئك، ومن رد فعل هؤلاء، فتقرر أن الله تعالى ألطافًا تجب عليه - لا لكونها تفضلًا محضًا بالنفع المحض للمخلوقين - كما قال أصحاب الأصلح -، بل تجب عليه بمقتضى تكليفه للعباد بالتكاليف، ولو لم يكلف لما وجب عليه أن يلطف، وذلك بأن يخلق فيهم التمكين والإقدار، وإزاحة العلل التي يتعذر معها الامتثال، بناءً على الوجوب بطريق الدواعي، كما سبق أن رأيت.

لكنك لو تأملت حتى هذا القسط الأقل من الواجبات - كما هو عند الجبائية - لضاق منك الصدر؛ فإنك لملاق عندهم - ما يمكننا تسميته (تخطيطًا عقليًا) لترتيب الموجودات في خلق الله تعالى لها، وإبرازه سبحانه إياها في لوحة الوجود، فلا يصح منه تعالى ولا يحسن: أن يخلق ابتداءً إلا الأحياء وإلا كان ذلك عبثًا، ولا تقديم خلق الزمان والمكان، بل لقد تحددت - لديهم - وجوه أربعة - لا يجوز أن يفعل الله تعالى أفعاله إلا بمقتضاها[1]!! تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

=

يليها، والتكليف ص٦٥، وص٩١ وما بعدهما، وغير ذلك كثير، ثم المحيط بالتكليف ص٦٧، ص٢٤٣ ح٢٧١، ثم اللمع للأشعري ص١١٥ والإرشاد للجويني ص٨٧ وما بعدها، والباقلاني: التمهيد ص٢٨٩، ص٢٩٢، ثم ابن حزم في الفصل ص١٣٧، ص١٦٤ ج٣، وأخيرًا: البغدادي في الفرق بين الفرق ص٩٤-٩٥.

(١) هذه الوجوه الأربعة هي كما حددها القاضي عبدالجبار (التكليف ص٦٩، ٨٤، وقارن ص١٠٠ أيضًا) (ما يحسن منه خلقه لكي ينتفع، وهم الأحياء، وما يحسن منه خلقه للنفع به كالجمادات، وما يحسن منه أن يخلقه ليفعل به المستحق عليه، وهو الآلام والغموم، وما يحسن منه أن يفعله لأنه أراده لخلق ما تقدم.

كما أن الوجوه التي لا تخرج عنها المنافع التي يوصلها الله تعالى للعباد يتحتم أن تكون أحد ثلاثة وجوه، إما التفضل، وإما الثواب، وإما الأعواض، وكل منها محدد بقيود صارمة تصورتها عقول المعتزلة منطبقة على أفعاله تعالى جل اسمه، وما تلك إلا واحدة من بلايا التقبيح والتحسين

=

وإنك لملاق عندهم - في مبحث الأعواض مثلًا - تحكيمًا لمدركات العقول على اختلافها فيما يجوز لله تعالى أن يفعله، وفيما لا يجوز له - سبحانه وتعالى عما يقولون - أن يفعله، كما أنك ملاق عندهم: تحديدًا حسابيًا بشريًّا لمقدار الأعواض التي يجب عليه سبحانه أن يفي بها في مقابل الأسقام والآلام التي يصيب بها بعض خلقه، وملاق عندهم أيضًا اختلافًا بعيدًا في هذا التحديد وذلك التحكيم، وهو اختلاف لا جرم واقع، بل ضروري الوقوع، تبعًا لاختلاف مدارك العقول وتعدد وجهات النظر وزوايا الاهتمام، وهو اختلاف سيصيبك - كما أصابنا - بالنفور - حين نتصوره قائمًا في جناب الأفعال الإلهية، فإذا بها مشوبة بشوائب الاضطرار والحتم، عرية عما ينبغي لها ويليق بها من كمال الإرادة وتمام الاختيار[1].

العقليين، وبلايا أبنائه وحفدته.. وما أكثرها!!

(١) خذ على ذلك مثلًا، فقد اختلفت آراء المعتزلة في تحديد (العلة) التي لولاها لما حسن من الله تعالى - فيما يدعون- أن يصيب بعض خلقه بالآلام والأسقام، فعلى حين ذهب عباد بن سليمان إلى أن العلة في هذا يجب أن تكون (الاعتبار)، أي لكي يعتبر من لم يصب بالآلام والأسقام بمن أصيب بشيء منها، فقد ذهب أبو علي الجبائي إلى أن العلة في ذلك يجب أن تكون (مقادير الأعواض) العظيمة التي ينالها أولئك المصابون في الآخرة مقابل ما أصيبوا به، وكأن الأول نظر إلى القضية من زاوية (دفع العبث) عن أفعاله تعالى، بينما نظر الثاني من زاوية (دفع الظلم) عن تلك الأفعال، ثم جاء أبو هاشم فجمع بين العلتين (الاعتبار والأعواض معًا)، ثم ذهب الجميع - كل بحسب مقاله - إلى وجوب صدور الفعل الإلهي عما ظنه العلة، وإلى ترتيب ما يترتب على ذلك من نتائج!! (قارن في ذلك المغني: اللطف ص٢٢٦ وما بعدها، ثم ص٣٨٧ وما يليها، وشرح الأصول الخمسة ص٤٨٥ وما بعدها).

وخذ على ذلك مثلًا آخر: فماذا عن تلك الأعواض في الآخرة؟ هل تدوم أو تنقطع؟ فبينما يقول أبو علي الجبائي - متابعًا للبغداديين من المعتزلة - إن هذا العوض الإلهي يدوم إلى ما لا نهاية له،

=

وكأنه ينظر إلى القضية من زاوية (دفع الظلم) اتساقًا مع نظرته السابقة – إذا بأبي هاشم يقول: إن العوض الإلهي عن الآلام والأسقام: ينقطع، وكأنه نظر إلى القضية من الزاوية الأخرى، وهي (دفع العبث)، لكن ألا يؤدي هذا الانقطاع – بدوره – إلى تألم المعوض بزوال ما استروح إلبه من لذائذ الأعواض؟ ألا يؤدي هذا إلى انقلاب التلذذ تألمًا؟ لا بد إذن من تفريق هذا العوض على الأوقات المتعددة، بحيث يحس المعوض به ولا يتألم بانقطاعه!! (قارن ص٥١١ من اللطف وأيضًا: شرح الأصول ص٢٩٤ وما بعدها، وشرح المقاصد ص١٢٢ ج٢، وشرح المواقف ص١٩٨ ج٨ وما بعدها).

وخذ على ذلك مثلًا ثالثًا: فماذا عن التعويض الذي يناله أولئك المعوضون، من مكلفين وغير مكلفين؟ هل يجب أن يكون من «جنس» ما ألفه المعوض في الدنيا أو لا يكون؟ فتارة يقولون إن الأقرب أن يكون التعويض من نفس الجنس، حتى إنه يخلق للبهائم من الأتبان والحشائش من جنس ما تألفه، وتارة يقولون إنه لا يمتنع أن يصرف الله شهوات المعوضين إلى منافع أخر!! (قارب ص٥٠٠ شرح الأصول، وأيضًا ص٥٣١ المغني – اللطف).

وخذ على ذلك مثلًا رابعًا: فماذا عن الانتصاف من الظالم للمظلوم؟

هل يمكن أن يتفضل الله تعالى من جهته – وبدلًا من الظالم – بإيفاء المظلوم ما يستحقه من الأعواض، أو أنه لا بد أن يتكبد الظالم هذه الأعواض بنفسه؟ فتارة يقولون – قياسًا على الشاهد – إنه تعالى يجوز أن يتفضل بذلك – بينما لا يجوز أن يتفضل بالثواب، لأن الثواب لا بد أن يكون وقوعه مصحوبًا بالتعظيم والتبجيل، فلا يحسن أن يناله إلا من يستحقه دون تفضل، وتارة يقولون: إنه لا يجوز أن يقع الانتصاف من المظلوم تفضلًا من الله تعالى. فذلك ليس انتصافًا في حقيقة الأمر (اللطف ص٥٤٠ وما يليها، وص٥٠٥ شرح الأصول، والشهرستاني: الملل والنحل ص١٧٧ ج١).

ثم خذ على ذلك مثلًا خامسًا: فماذا عمن خلط عملًا صالحًا وآخر سيئًا؟ هل ينمحق الأقل منهما بالأكثر ويزول؟ إنه من المحال – فيما يقول الشيخان الجبائيان – أن تتساوى الصالحات والسيئات، بل لا بد أن تفضل إحداهما الأخرى وتزيد عليها ولو بأقل قدر، وفي هذا – كما يرى السعد في شرح المقاصد ص١٨٠ ج٢ – بعض الرجوع منهما عن التمادي مع ما يراه جمهرة المعتزلة من القول بأن الكبيرة الواحدة تحبط الثواب كله إذا مات صاحبها قبل التوبة عنها، كما أنه يختلف كذلك مع ما ذهب إليه عباد بن سليمان من أنه لا اعتبار بكثرة الطاعات مع وجود

=

بهاتين القضيتين - التكليف والإيجاب - يتبين لك - كما تبين لنا - ما يحفل به المبدأ الاعتزالي في التقبيح والتحسين العقليين من تخبط واضطراب في نتائجه وثمراته، ومراميه ونهاياته، كما يتجلى لك - في المقابل - ما يتسم به الموقف الأشعري الرافض لهذا المبدأ - ولأبنائه وحفدته - من الاتساق مع النصوص القطعية من جهة، ومن التأدب اللائق في جناب الحق من جهة ثانية، ومن النصاعة الفكرية والجلاء العقلي من جهة ثالثة.

=

العقوبة على المعصية، وفي هذا أيضًا إنكار منهما لتفسير (الأعراف) بأنها مواضع بين الجنة والنار (فهذا مما لا وجه له.. لأنه خرق للإجماع)، وقارن في ذلك تفسير الكشاف ج٢ ص١٠٧.

ثم ماذا بعد أن تزيد إحداهما – الطاعات أو المعاصي – على الأخرى ولو بأقل قدر؟ إن الأقل منهما لا بد أن يزول بالأكثر ويسقط، ولكن أين محل التساقط؟ هل هو بين الطاعات والمعاصي نفسيهما؟ هذا ما اختاره أبو علي، أو بين ما يستحق عليهما من الثواب والعقاب؟ هذا ما اختاره أبو هاشم، ثم كيف تحصل الموازنة؟ هل حين يسقط الأقل ويزول.. يسقط في مقابله قدر مماثل من الأكثر؟ فلو أن المكلف قد أتى بطاعة يستحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، ثم بمعصية يستحق عليها عشرين جزءًا من العقاب، فهل يحسن من الله تعالى – على حد تعبير عبدالجبار – أن يفعل به أجزاء العقاب جميعًا، وأجزاء الثواب جميعًا؟ وبذلك فلا يبقى لهذه الأخيرة أثر برغم تحققها، نظرًا لازدياد العقاب عليها؟ هذا ما قال به أبو علي، أو أن الذي يحسن به هو إسقاط العشرة الأجزاء من العقاب ابتداءً في مقابلة مثيلاتها من الثواب، فلا يفعل الله تعالى به إلا عشرة أجزاء من العقاب فحسب منذ أول الأمر؟ هذا ما قال به أبو هاشم، وفي القضية خيط طويل تأدى بهم إليه تحسين العقل وتقبيحه، وكل يوجب على الله تعالى ما أداه إليه هذا التحسين والتقبيح فعلًا أو تركًا، انظر قضية (الإحباط والموازنة) في مواضع كثيرة: المغني ص٥٣١ اللطف، وشرح الأصول الخمسة ص٦٢٨ وما بعدها، وقارن بذلك فهم صاحب المواقف لها ص٣٠٥ ج٨، ثم انتقاد السعد لهذا الفهم ص١٧١ ج٢، ثم رأي أهل السنة في القضية ص١٧١ ج٢ المصدر السابق، وقارن ذلك كله بما في الأربعين للرازي من إبطال قول أبي هاشم بالموازنة، ثم إبطال قول أبي علي بالإحباط وعدم الموازنة ص٢٣٧ ج٢ وما بعدها.

انظر إلى طرف من هذه النصاعة في قول الفخر في المحصل (طلب اللمية باطل، لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللًا، وإلا كانت علية كل علة معللة بعلة أخرى ويلزم التسلسل، بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللًا البتة، وأولى الأمور بذلك أفعاله تعالى وأحكامه)[١].

ثم انظر إلى قوله أيضًا في الأربعين: (إن علة كل شيء صنعه (تعالى) ولا علة لصنعه)[٢].

***

(١) المحصل ص٢٠٦.

(٢) الأربعين: ص٣٥١ ج١ وقارن شرح المواقف ص٢٠٤ ج٨.

الفصل الرابع

الدعوى الأولى والثانية

الدعوى الأولى

(عدم وجوب الخلق والتكليف)

يقف الإمام الغزالي هاهنا في الدعوى الأولى - وكذلك في الرابعة - موقف المواجهة مع فريق خاص من المعتزلة، يعرفون - كما رأينا منذ قليل - (بأصحاب الأصلح) وهم قادة البغداديين وشيوخهم، أولئك الذين يمثلهم أصدق تمثيل: أبو القاسم الكعبي البلخي[1] ٣٩هـ.

ويمكن القول بجلاء إن هذه الثلة من المعتزلة كانوا يصدرون فيما يقولون - وهم يوجبون عليه سبحانه ما يوجبون - عن روح مجنحة مفرطة في التنزيه، حتى إنها لتقترب من مقالة الفارابي، الذي كان معاصرًا للكعبي: (إن الباري تعالى مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه)[2]، ثم تمزجها بأثارة من مقالة النظام التي أثارت ثائرة الجميع، وهي أنه تعالى لا قدرة له على فعل القبيح[3].

عند أصحاب الأصلح - الذين هم محط هجوم الغزالي في دعوانا هذه - أنه تعالى لا يجوز أن يتبقى في حكمته وجه ممكن من الصلاح في العاجلة والآجلة إلا

---

(١) انظر في ترجمته على سبيل المثال: فضل الاعتزال ص٤٣ وما بعدها، وهو عندهم (إمام أهل الأرض)، (التوحيد للماتريدي ص٤٩).

(٢) الفارابي: عيون المسائل ص٦٧، ومن المثير للاهتمام أن يكون للكعبي كتاب بنفس العنوان، ذكره أبو رشيد في مسائل الخلاف ص٣٦٣.

(٣) قارن على الأخص في الربط بمقالة النظام: المحيط بالتكليف ص٢٤٣، وأيضًا: الملل والنحل للشهرستاني ص٥٧ ج١ حيث يشير إلى تأثر النظام بما قاله قدماء الفلاسفة عن (الجود).

ويفعله بعباده، ومن ثم فيجب عليه - جل وتعالى عما يقولون - فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح العباد، وإزاحة المفسدة عنهم، وليس في خزائنه ولا في سلطانه ولا يتوهم منه صلاح أكثر مما استصلحهم به في دينهم ودنياهم، بل إنه تعالى - كما ينقل الباقلاني[(١)] عنهم - يقدر على استفسادهم - مع أنه سبحانه لا يفعله، ولا يقدر على استصلاحهم فوق ما فعله بهم!![(٢)]

سوف يكون لزامًا على أصحاب الأصلح - بمقتضى هذه المقالة إذن - أن يوجبوا عليه سبحانه - أن يخلق الخلق ابتداء، لكي ينفعهم، وأن يكلفهم - بعدئذ - لكي تتوالى عليهم المنافع، وهذا هو ما انفرد به أصحاب الأصلح من البغداديين عن البصريين من الجبائية، بل تفرقوا واختلفوا، وهو أيضًا محور الحديث في دعوانا هذه.

أما ما يلي التكليف: من إكمال العقول وإقدار العباد على الأفعال وتمكينهم منها، والإثابة والمعاقبة عليها - فقد التأم حوله شمل الفريقين اتفاقًا منهم على وجوب ذلك عليه تعالى: لطفًا بالعباد وإزاحة لعللهم عند الحساب[(٣)].

---

(١) التمهيد للباقلاني ص٣٨٩، وما بعدها والإرشاد للجويني ص٢٨٧.

(٢) هذه النقطة الأخيرة يقررها عامة المعتزلة - ما عدا بشر بن المعتمر - رأس أصحاب اللطف - الذي قرر أن عنده تعالى لطيفة لو فعلها بالكفار لآمنوا طوعًا، لكنه لم يفعلها لكونها غير واجبة عليه، هذا ما يتعلق بالاستصلاح، فما حال الاستفساد؟

هاهنا يقرر القاضي عبدالجبار في شرح الأصول ص٥٢٤: أن العقل لو خلي ونفسه لحكم بأنا لا نعلم أنه تعالى قادر على الاستفساد أيضًا، تسوية بين الاستصلاح والاستفساد، لكن السمع في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الشورى: ٢٧] قد ورد بما يقتضي القدرة على الاستفساد، بينما لم يرد السمع بشيء من ذلك في مقابله، فبقي الأمر - في الاستصلاح - على أصل العقل فيه، وفي القضية خبط كثير لا يكاد يخلو من ذكره مصدر من المصادر الاعتزالية أو الأشعرية.

(٣) انظر مثلًا: الأصلح من المغني ص٢٤، وص٢٤٣ من المحيط بالتكليف وغير ذلك كثير.

وسوف يكون لزامًا على أصحاب الأصلح أيضًا - بمقتضى هذه المقالة كذلك - أن يقولوا بأن كل ما ينال العبد ويلحقه في الحال والمآل من البأساء والضراء، والفقر والغنى، والمرض والصحة، والحياة والموت، والثواب والعقاب: فهو أصلح لهم، وسوف ينساقون مع لوازم مقولتهم تلك حتى يرتكبوا في سبيلها جحد الضرورة، كما قال إمام الحرمين بحق، فيقولون: إن خلود أهل النار فيها هو الأصلح لهم، إذ لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، كما أن إبقاء الفسقة في الدنيا على ما هم عليه من لعن الله تعالى لهم وحبوط أعمالهم هو الأصلح لهم[١]!!

لقد كان التصور الذي ملك على أصحاب الأصلح ألبابهم هو جعل ما كان ينبغي أن يكون تفضلًا منه تعالى وإنعامًا: واجبًا عليه سبحانه لزامًا، وذلك من حيث إنه (الأصلح)، مع أنه من البدهي أن يؤدي ذلك إلى وجوب ما لا نهاية له، إذ ما من أصلح إلا وفوقه أصلح[٢]!!، لكن ما إن تلوح على فعل ما مخايل

---

(١) الإرشاد للجويني ص٢٨٧ ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤٠٥ ومقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٣٨ ج٢.

(٢) أصل هذا الاعتراض الذي لا تكاد تخلو منه مصادر الأشاعرة والمعتزلة هو الأستاذ أبو علي الجبائي – كما صرح القاضي عبدالجبار في المغني (الأصلح ص٥٦)، وأكاد أقول – في ضوء قرائن شحيحة – إن هذا الاعتراض هو المأخذ الرئيسي للجبائي ضد أبي القاسم الكعبي، بل أكاد أقول أيضًا إن كتاب (النهاية في الأصلح) الذي ينسب للكعبي (فضل الاعتزال ص٢٩٧) يدور حول هذا المأخذ، ولقد قلب القاضي عبدالجبار هذا الاعتراض – اعتمادًا على كلام الجبائي غالبًا – على مختلف وجوهه في استقصاء بديع، فمن هذه الوجوه: أنه لو وجب عليه تعالى ما لا نهاية له من الأصلح لما كان لخلقه أول، ولأدى ذلك إلى أن لا يخرج عما وجب عليه البتة (الأصلح ص١١٠، ١١٥ وما بعدها) وأيضًا المحيط بالتكليف ص٦٧، ٢٤٣)، أما الأشاعرة فقد استقوا هذا الاعتراض من مصادر المعتزلة قطعًا، وتردد في كتبهم بما يصعب حصره: =

التفضل والمنة حتى يتحول لديهم إلى واجب عليه تعالى، بحيث يكون تركه – في نظرهم – إخلالًا بالحكمة، وانتقاصًا من الجود!!

انظر إليهم مثلًا – وهم يوجبون على الله سبحانه وتعالى النفع المحض لعباده، ويجعلون وجه الوجوب – على حد تعبير القاضي عبدالجبار[١] (انتفاع المعطى) بفتح الطاء، وأن لا ضرر على المعطي، بكسرها، إذن فكل ما فيه نفع للعباد فهو واجب عليه سبحانه، وبهذا اندرست الفروق وانمحت الحواجز – عند أصحاب الأصلح – بين ما يتفضل به الله تعالى على العباد، وبين ما يجب عليه نحوهم، بينما جهد البصريون – فيما بعد – في تدعيم مجال التفضل على حساب مجال الوجوب أحيانًا[٢]، كما لا نمل من التكرار.

هذا الموقف المجنح من أصحاب الأصلح ما فتئ محلًّا للهجوم ومحطًّا للإنكار من جبهات عدة، أولاها: جبهة المعتزلة البصريين – على لسان الجبائية – الذين أدلوا في هذا السبيل بحجج ناصعة في محاولة جاهدة للفصل بين منطقتي التفضل والوجوب، وما كان هذا الفصل ليسهل عليهم لولا أن قام – كما سلف منا القول – على متن ذلك الحل المبتكر الذي أومأنا إليه وهو (الوجوب بطريق الدواعي).

ثانيتها: جبهة الأشاعرة المنكرين أصلًا لكل ما فيه شائبة الوجوب عند هؤلاء وأولئك، ولذلك فقد أفادوا – أعني الأشاعرة – من الخصومة المستعرة بين

=

(الإرشاد ص٢٩٤) (وانظر اعتراض بشر بن المعتمر في الملل ص٦٤ ج١) (والبرهان للجويني ص١٠٠ ج١).

(١) المغني: الأصلح ص٢٣، ص٣٢.

(٢) المصدر السابق ص١٣، ص٦٧.

الفريقين، فاستعانوا بهؤلاء على هؤلاء، واستظهروا بالفريقين في هدم دعاوى الفريقين، وهذا ما يظهر لدى إمام الحرمين بجلاء[١].

ثم نأتي إلى الغزالي الذي ناقش دعاوى أصحاب الأصلح من زوايا ثلاث، لقد قال أصحاب الأصلح «بوجوب» الخلق والتكليف، فلا بد من مناقشة «الوجوب»، كما قالوا: إن التكليف «تعريض للنفع» فلا محيد عن مناقشة قضية «النفع»، ثم قالوا: إن التعريض للنفع يترتب عليه الثواب المستحق، فلا مناص إذن من مناقشة قضية «الاستحقاق».

أولًا: مناقشة الغزالي لمفهوم الوجوب:

حين يناقش الغزالي (الوجوب) فإنه يحيل إلى ما سبق أن مهَّد به في المقدمة الخامسة، رافضًا أن ينطبق مفهوم الوجوب إلا بالمعنى الوحيد الذي يرتضيه أهل السنة، وهو وقوع ما سبق في العلم الأزلي، أو الإرادة القديمة، وإلا انقلب العلم جهلًا، والإرادة عجزًا، وفي هذا الإطار فإذا قيل إن الخلق والتكليف واجبان عليه تعالى بمعنى أنه سبقت بهما المشيئة والعلم: فهذا حق لا مرية فيه، «وهو بهذا التأويل واجب»[٢].

بيد أن الوجوب الذي يبتغيه المعتزلة أمر آخر، ألا وهو الوجوب الذي يستحق تاركه الذم، والذي هو بمثابة «الضد للقبيح» كما يقول عبدالجبار.

---

(١) الجويني: حيث يقول في الإرشاد ص٢٨٨-٢٨٩ (فإذا أوضحنا الرد على البغداديين انعطفنا على البصريين، ولبسنا فريقًا بفريق على سبيل التحقيق، حتى إذا التبسا: استبان الموقف خلوص الحق عن خبطهم)، ولعل هذا النهج هو ما احتذاه الغزالي في مسلكه الشهير تجاه الفلاسفة في التهافت ص٨٢-٨٣.

(٢) الاقتصاد: ص١٤٢.

وكأني بالغزالي يعتصم بما اعتصم به كثير من الأشاعرة، ارتكازًا على عبارة الأشعري في اللمع، فالله تعالى هو المالك بإطلاق - الآمر بإطلاق، ومن ثم فلا يتصور أن يتوجه إليه سبحانه ذم البتة[1].

ثانيًا: مناقشة مفهوم النفع أو الفائدة:

ربما يقال دفاعًا عن رأي أصحاب الأصلح في وجوب ابتداء الخلق ووجوب تكليفهم عليه سبحانه: إن مبعث هذا الوجوب هو الفائدة التي ترجع إلى المخلوقين المكلفين بسببه، والنفع الذي يعود عليهم من جرائه.

ينهض الغزالي لمجابهة هذا المسلك متدرجًا في الحجاج:

فإذا سلم للمعتزلة حصول الفائدة أو النفع للمخلوقين المكلفين من هذا الخلق المقرون بالتكليف، فما الذي يجعل هذه الفائدة وذاك النفع واجبين عليه تعالى[2]؟.

ثم أية فائدة تعود على المخلوقين من جراء هذا الخلق طالما كان مربوطًا بالتكليف؟

إن القول بأن هذا الخلق المرتبط بالتكليف ينوى على نفع للمخلوقين المكلفين مما لا يتفق البتة مع تحسين العقل وتقبيحه.. أفما كان الأصلح لهم حينئذ: إيصال الفائدة أو النفع دون تكليف أصلًا، والخالق قادر على ذلك، ولا يضره فعله[1]؟.

---

(١) اللمع ص١١٧.

(٢) هذه الحجة التي يبدي الغزالي إعجابه بها قائلًا: (وهذا ما لا مخرج لهم منه) قد سبق للقاضي عبدالجبار أن سددها – بطريقته – نحو أصحاب الأصلح في براعة ودقة، منتهيًا إلى أنه (إذا كان القادر ممن لا تجوز عليه المضار والغموم فغير جائز أن يجب عليه إيصال النفع إلى غيره دون أن يكون مستحقًّا له بعمل أو ما يجري مجراه) المغني... الأصلح ج١٤ ص٢٧-٣٣.

كيف يكون في التكليف فائدة، ومعنى الفائدة ومعنى التكلفة متقابلان؟

أليس معنى الفائدة نفي الكلفة.. ومعنى التكليف: إلزام الكلفة؟

ألم يتمن العقلاء أن لو صاروا عدمًا ونسيًا منسيًّا؟ ألم يتمن بعض الأنبياء والأولياء عدم الخلق وعدم التكليف بأن يكونوا جمادًا أو طيرًا، وهم أعقل العقلاء[٢]؟.

لئن كان في الخلق فائدة - في حكم العقل الخالص - فليكن خلقًا غير هذا الخلق التكليفي، فليكن خلقًا في الجنة حيث النعيم المقيم والتلذذ الدائم، دون هم ولا غم ولا ألم، أما أن تكون الفائدة والنفع في هذا الخلق التكليفي.. فكلا[٣]!!

=

(١) قارن بذلك ما قاله إمام الحرمين في الإرشاد ص٢٠٦، فستجد فيه مصدر هذه الحجة الثانية، وإن كان قد نسبها في البرهان ص١٠٠ ج١١ إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ولقد غلا المعتزلة في قضية النفع هذه غلوًّا بعيدًا، فحتى إبليس خلقه الله تعالى لكي ينفعه!! (انظر: فضل الاعتزال ص١٨).

(٢) تتردد أمثال هذه العبارات كثيرًا في المصادر الصوفية، منسوبة إلى غير واحد من أجلة الصحابة رضوان الله عنهم قارن: اللمع للطوسي ص١٧١، ١٧٤، وأيضًا قوت القلوب لأبي طالب المكي ص٢٢٨ ج١ وما بعدها، أما الكلاباذي في التعرف ص٩١، ٩٢ فيوفق بين تلك المرويات وبين ما ثبت من كون بعض قائليها من العشرة المبشرين الذين ربما زال عنهم خوف العاقبة، وكذلك يفعل صاحب قوت القلوب، وقارن أيضًا: الإحياء للغزالي ص١٧٣ ج٤.

(٣) ترددت هذه المعاني كثيرًا لدى الأشاعرة، دون استثناء تقريبًا، وكلهم ينفي أن تكون في الخلق التكليفي فائدة للمكلف، انظر مثلًا الإرشاد ص٢٩٧ وما بعدها، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٨٤، والآمدي: غاية المرام ص٣٤٢، وشرح المقاصد ص١١٦ ج٢، أما الرازي فقد تناول في مطالبه العالية هذه القضية في طول نفس، منتهيًا إلى أن الخلق والتكليف ليسا منطبقين على رعاية مصالح العباد، ودفع المضرة عنهم ص٣٢٣ ج٣ وما يليها.

ثالثًا: مناقشة قضية استحقاق الثواب:

ربما يقال دفاعًا عن رأي أصحاب الأصلح: إن الباري تعالى... وإن كان قادرًا على إيصال النفع للمخلوقين بلا تكليف أو استحقاق للثواب، فإن إيصال هذا النفع لهم - مع التكليف والامتثال، ومن ثم الاستحقاق - أكثر لذة وأعظم قدرًا، لأنه ثواب مستحق، وشتان بين ثواب مستحق، وثواب متفضل به!!

ينهض الإمام الغزالي لمجابهة هذا المسلك متدرجًا في الحجاج أيضًا:

فأي استحقاق هذا الذي عنه يتحدثون[1]؟ من الذي خلق العباد ومكنهم من استطاعة الفعل وإنفاذه؟ من الذي وفر لهم سلامة الأسباب والآلات والأعضاء التي بها فعلوا، وعليها اعتمدوا؟

=

ولكن من الضروري أن نشير هاهنا إلى أن هذا الموقف من أصحاب الأصلح، والذي ينحى عليه الغزالي باللائمة قد خضع لتغيير جوهري عميق على يد البصريين من الجبائية:

(أ) فهؤلاء البصريون يشاركون الأشاعرة في الهجوم على وجوب (النفع المحض) ويرفضون ربط التكليف به، فالمقصود بالتكليف عندهم هو (التعريض للنفع)، وليس النفع بمجرده، فيكفي في حسن التكليف أن يصير النفع في مكنة المكلف، وأن يتعرض له، فإن لم ينله فقد أتى من قبل نفسه، يقرر القاضي عبدالجبار (التكليف من المغني ص١٦٢): (إنا نعتمد في حسن التكليف على أنه تعريض لمنفعة عظيمة، والتعريض للشيء في حكمه)، ونفس المعنى يتردد في أرجاء المغني بأسره، وكذلك شرح الأصول ص٥١١، وفضل الاعتزال ص١٧١.

(ب) وهؤلاء البصريون، الذين أوسعوا للتفضل مكانًا مرموقًا في مذهبهم، قائلون بجواز أن يتفضل الله تعالى بخلق الناس في الجنة ابتداءً، لكن الجنة حينئذ لا تكون ثوابًا ولا جزاءً، كما أنها ليست ثوابًا ولا جزاءً للولدان والحور العين وإن سكنوها (الأصلح ص١٣٧، وقارن ابن حزم: الفصل ص١٧٥ ج٣).

(١) يجيء هذا المعنى الذي حكاه الغزالي بإجمال في سياق عدة قضايا اعتزالية هامة، لعل أهمها تلك المقولة الاعتزالية المتقررة في (أنه تعالى لا يحسن أن يتفضل ابتداءً بمثل قدر الثواب) فما يستحق

أي استحقاق هذا الذي عنه يتحدثون.. أين (التكافؤ الحسابي) بين مقادير الطاعات التي لم تستغرق من المطيع إلا عمرًا قصيرًا وبين مقادير الثواب الأبدية الدائمة غير نهاية؟ وكيف يمكن تقدير (التعظيم) المقرون بالثواب تقديرًا حسابيًّا يتفاوت فيه المعظمون بحسب طاعاتهم دون زيادة أو نقصان؟[(١)].

لقد شاد المعتزلة من (الاستحقاق) كيانًا شاهقًا مبنيًّا على شفا جرف هار، تكاد تحس به يتهاوى أمام قوله صلى الله عليه وسلم - كما ورد في الصحيح -: «**لا يدخل أحدًا الجنة عمله**، قالوا: ولا أنت يا رسول الله... قال: **ولا أنا.. إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة**»[(٢)].

=

على وجه التعظيم والإجلال لا يصح التفضل بالابتداء بمثله، (ص١٣٤، ١٣٥ من التكليف من المغني، وأيضًا ص٥١١ من شرح الأصول الخمسة) ويوضح صاحب المواقف هذه المقولة الاعتزالية قائلًا (ص٢٠٥ ج٨): (ألا يرى أن السلطان إذا أمر بزبال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت حصر لم يستقبح ذلك منه، لكنه إذا نزل له وقام بين يديه معظمًا ومكرمًا وأمر خدمه بتقبيل أنامله: استقبح ذلك منه، وذمه العقلاء، ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية!!).

(١) قارن في هذا الصدد: شرح المقاصد ص١٦ ج٢، وأيضًا حاشية الفناري على شرح المواقف ص٢٠٦ ج٨.

(٢) هذا الحديث المروي في الصحاح (البخاري في الرقاق وفي المرضى، ومسلم أيضًا في الرقاق وغيرهما) قد يتوهم من ظاهره المتبادر – ضرب من التعارض مع قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٢]، وأنت تجد لدى مفسري الآية من جهة، ولدى شراح الحديث من جهة أخرى: اهتمامًا ضافيًا بدرء هذا التعارض المتوهم، فمن طرف المفسرين نورد نموذجًا واحدًا على سبيل المثال، فإن صاحب الكشاف لما هلل لما فهمه من ظاهر الآية من تأييد لمذهبه قائلًا: (﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.. أي بسبب أعمالكم لا بالتفضل كما تقول المبطلة) تلقاه ابن المنير (ص١٠٥ ج٢ من حاشيته على الكشاف) فضم إلى الآية الكريمة سباقها وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ قائلًا: (هذه تلفح وجوه القدرية بالرد) ثم أضاف: (إن =

ثم ألا يعني القول بأن الثواب المستحق ألذ وأرفع وأوقع من الثواب المتفضل به، ألا يعني هذا ضربًا من التكبر على عطائه تعالى، وترفعًا عن قبول منته؟ إن هذا القول لحقيق بالاستعاذة منه، والتنكر له، والتنائي عنه[1].

***

=

الله تعالى قد تفضل بأن جعل الجنة جزاء العمل، فضلًا منه ورحمة (لا أن ذلك مستحق عليه وواجب للعباد وجوب الديون التي لا اختيار في أدائها).. وقارن بهذا ما قاله الرازي في تفسيره، وكذا الألوسي، والشهاب وغيرهما فلدى كل ما يضيف.

أما من طرف شراح الحديث، فمن قائل – كابن بطال – يحمل الحديث على دخول الجنة والخلود فيها، ويحمل الآية على نيل منازلها المتفاوتة ودرك درجاتها المتفاضلة، ومن قائل – كالنووي – بأن دخول الجنة مرهون بالأعمال في الحقيقة وهذا ما تضمنته الآية، أما التوفيق لتلك الأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها فإن ذلك بفضله تعالى، وهذا ما تضمنه الحديث، كما أن ابن الجوزي قد تحصلت لديه أجوبة أربعة، وفي القضية أقوال كثيرة – انظرها – على سبيل المثال – لدى النووي في شرح مسلم ص٢٢٠ ج٨، ولدى ابن حجر في الفتح ص٣٠١ ج١١، ثم انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم ص٩٢-١٠٩.

(١) تتردد هذه الروح الساخرة الهازلة بصنيع المعتزلة في تفضيل الاستحقاق على المنة: في كتابات الأشاعرة كثيرًا، فهاهو الشهرستاني يقول ساخرًا في (نهاية الإقدام ص٤٠٣-٤٠٤) يالله.. العجب من حكمة ما أشرفها ومن سر ما أدقه!! تعبت عقولكم من شدة التعمق في استخراج معانيه!! إن غرض الأغراض من خلق العالم بما فيه لا يجوز أن يكون غرضًا لعاقل، أولا يقدر الخالق على أن يخلق في التفضل لذة أكثر مما في الثواب؟ كيف عادت الحكمة الإلهية في خلق العالم بأسره عند القوم إلى أخس الدرجات في الهمة، وأمس الحاجات إلى المرمة!! وتجد نفس هذا القدر من السخرية لدى الآمدي في غاية المرام ص٢٤٢ كما تجده لدى ابن حزم مصحوبًا بحدته المعهودة ص١٧٧-١٧٨ ج٣ من الفصل، وقارن أيضًا: شرح المواقف ص٢٠٥ ج٢ وشرح المقاصد ص١١٦ ج٢.

الدعوى الثانية

(قضية التكليف بما لا يطاق)

مدخل إلى القضية

كيف برزت قضية التكليف بما لا يطاق في بنية المذهب الأشعري؟ هل كانت واحدة من (دقيق الكلام)، كتلك القضايا التي يتطارحها المتكلمون حين يوغلون في اللوازم القصية النائية حتى يبلغ بهم الجدل منتهى منتهاه؟

أو كانت قضية من القضايا القريبة التي تتخذ مكانها - مع نظائرها من القضايا دانية القطاف - في كيان هذا الفكر وبنيانه؟

لعلي لا أعدو الحقيقة إن قلت: إن هذه القضية يمكن أن توصف بالوصفين جميعًا، فهي قريبة دانية، وهي قصية نائية في آن معًا!!

إنا لنتصور السياق الفكري الذي نشأت فيه قضية التكليف بما لا يطاق ممتدًّا منذ النشأة الأولى للإمام الأشعري، فلقد نشأ الأشعري - كما هو معلوم للكافة - في بنيئة جبائية[1] اضطلعت بصياغة الفكر الاعتزالي البصري في طور نضجه وإبان اكتماله، وفي هذا المناخ الجبائي أضحت الترجمة المسلمة الذائعة لأصل العدل الاعتزالي الأصيل: هي القول - كما كررنا غير مرة - إن ابتداء الخلق والتكليف منه تعالى إنما هو من قبيل التفضل، لكنه تعالى حين كلف، فقد وجبت عليه سبحانه بمقتضى التكليف واجبات شتى، منها إقدار العباد، وتمكينهم، واللطف بهم، وإثابة طائعيهم، وعقاب مذنبيهم.

---

(١) جتى لقد عده الحاكم الجشمي في الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة (فضل الاعتزال ص٣٩٢).

من الحتم اللازم - في هذا المناخ الجبائي إذن - أن يكون التكليف تكليفًا بما يطيقه المكلف، فهذا هو مقتضى العدل بالمفهوم الاعتزالي، بل ألزم مقتضياته، وبدون ذلك - أي بالتكليف بما لا يطاق - يصبح العدل بالمفهوم الاعتزالي أثرًا بعد عين، ويمسي الحديث عنه حديث خرافة!!

من الحتم اللازم - في هذا المناخ الجبائي أيضًا - أن يكون العبد المكلف: متمكنًا من الفعل، قادرًا عليه، مُخلًّى بينه وبينه، غير ملجأ إليه[1].

ومن الحتم اللازم - في هذا المناخ الجبائي كذلك - أن تكون قدرة العبد الحادثة التي يتمكن بها من الفعل والترك: سابقة على مفعولاتها، متقدمة عليها، وإلا فلا قدرة، ولا مكنة، ولا طاقة، ولا استطاعة.

ومن الحتم اللازم - في هذا المناخ الجبائي أخيرًا - أن تكون قدرة العبد المتقدمة على الفعل: قدرة على الضدين من كل أمر: فعله أو تركه، الإتيان به أو التخلي عنه.

منذ عهد جد باكر - فيما يخيل إلينا - فطن الأشعري إلى أن خروجه على المذهب الاعتزالي لا بد أن يبدأ من الرفض الصراح للمفهوم الجبائي - ومن ثم الاعتزالي - في التعديل والتجوير، وهذا هو المغزى الحقيقي لقصة الإخوة الثلاثة الذائعة الصيت، تلك التي كانت محز الافتراق بينه وبين الجبائية، وما يكون لهذا

---

(١) لقد حدد المعتزلة بدقة واستفاضة شروط المكلف، فمنها أن يكون قادرًا متمكنًا عالمًا بما كلِّف به (ص٣٩٧، ٣٧١ من التكليف من المغني)، كما لا بد أن يكون مشتهيًا نافر الطبع حتى يكون ممن يشق عليه الفعل والاجتناب، وحتى يحصل بالتكليف من المشاق ما يحسن الثواب عليه، ولا بد أن يكون مزاح العلة، مخلى بينه وبين الفعل، غير ملجأ إليه، وللإلجاء وجوه شتى (ص٣٨٧، ٣٩٣ المصدر السابق) ولا بد أن يكون للمكلف أغراض ودواع، وأن يقوي الله تعالى دواعيه إلى إيجاد ما كلف به، لا على وجه الإلجاء (ص٤٨١ وما بعدها من المحيط بالتكليف).

الرفض الصراح أن تقوم له قائمة إلا وفي سباقه وسياقه ولحاقه: رفض صراح أيضًا: للمنظومة الاعتزالية في أصل التحسين والتقبيح العقليين، بما لهذا الأصل من بنين وحفدة، أما بنوه - كما سبق منا القول - فالإيجاب والتعليل، أما الحفدة: فالألطاف والأعواض والاستحقاقات، وغيرها، كما كررنا أيضًا غير مرة، وفي هذا السياق انبعثت قضية التكليف بما لا يطاق!!

ففي مقابل تلك المسلمة الذائعة في المناخ الجبائي بل الاعتزالي كله، وهي أن الله تعالى يجب عليه إذا كلف العباد أن يكلفهم ما يطيقون: انتهض الأشعري معلنًا في رفض جهير: (بل يجوز لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقون وما لا يطيقون - أليس قد كلف الله - عز وجل - الكافرين بأن يستمعوا للحق ويقبلوه ويؤمنوا به.. لا بد من نعم.. أو لم يقل الله تعالى عنهم: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ وقال أيضًا: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾[1]؟

وفي مقابل تلك المسلمة الذائعة في المناخ الجبائي - وهي أن قدرة العبد إنما هي قدرة يحدث بها العبد ما كلف به، ومن ثم فلا بد أن تكون سابقة ومتقدمة على المقدور، وأن تكون قدرة على الضدين معًا: انتهض الأشعري معلنًا في رفض جهير: كلا... بل إن قدرة العبد كاسبة، وأكساب العباد ومكسوباتهم مخلوقة لله تعالى: ومن الضروري لهذه القدرة الحادثة بالإضافة إلى هذا أن تكون مقارنة للمقدور لا تتقدمه ولا تسبقه، ومتى كانت كذلك فمن الضروري أن تكون قدرة على ما تقارنه فحسب، ولا تكون قدرة عليه وعلى ضده[2].

---

(١) الإبانة ص٥٥، واللمع ص٩٩، وقارن التمهيد للباقلاني ص٣٣٣.

(٢) هذان هما (الأصلان) اللذين سيكثر الحديث عنهما في تحليل ما ذهب إليه الأشعري، انظر: ص٦٩ وما بعدها، وص٩٣ وما بعدها من اللمع: وأيضًا: التمهيد للباقلانى ص ٣٢٥، ٣٢٦.

وإنك لتستطيع أن تتصور قائل المعتزلة وهو يقول آنئذ: أليست القدرة تقضي التمكن من الإتيان بالفعل وضده، أو ليس القول بأن القدرة الحادثة مقارنة للمقدور، وأنها قدرة عليه وحده دون ضده: هو قول بأن تكليف الكافر بالإيمان: تكليف بما لا يطاق[1]؟

عندئذ ينهض الأشعري مجيبًا، نعم.. يجوز التكليف بما لا يطاق!!

ويظل الأشعري يلح على هذه الإجابة، ولكن على أنحاء شتى، تختلف في مذاقها ومأتاها، فيكون لها في (الإبانة) مذاق ومأتى، ويكون لها في (اللمع)، و(رسالة الثغر) مذاق مختلف، ومأتى مغاير!!

هكذا نتصور السياق الفكري الذي أدى إلى انبثاق قضية التكليف بما لا يطاق في بنية المذهب الأشعري، وهكذا اتصلت الأسباب بين تلك القضية، وبين قضايا أخرى عدة، فكأين من قضية أصلت لها، وكأين من قضية انشعبت عنها.

تبرز من بين تلك القضايا التي اتصلت بقضية التكليف بما لا يطاق عند الأشعري: قضية القدرة الحادثة التي كانت محطًّا لاهتمام الأشعري الباكر، تلك القدرة الحادثة التي هي عنده (مع الفعل... للفعل)، فهي (مع الفعل): أي مقارنة له، لا تسبقه ولا تتقدمه، وهي (للفعل)، بمعنى أنها قدرة على المقدور الذي تقارنه وحده، وليست قدرة عليه وعلى ضده!

مهما يكن من شيء فلقد قال الأشعري: نعم يجوز التكليف بما لا يطاق[2].

---

(١) قارن شرح الأصول ص٤٠.

(٢) الإبانة ص٥٦، واللمع ص٩٩ والتمهيد للباقلاني ص٣٣٢، ثم قارن شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار فقد أورد القاضي (ص٤٠٠ وما بعدها) إجابات عدة للمجبرة، فمنهم من أنكر التكليف بما لا يطاق، ومنهم من جوزه عقلًا، ومنع منه معًا، ومنهم من جوز ذلك بإطلاق،

لكن: أي (ما لا يطاق) هذا الذي يجوز به التكليف عنده؟

هاهنا نجد أنفسنا بإزاء عبارات شتى، كلها من قول الأشعري، وكلها تحفل بشتى الاحتمالات، وتقبل كل صورة، ويسهر الخلق جراها ويختصمون[1]!!

يقول الإمام الأشعري - في الإبانة - بصدد كفر أبي لهب: (أليس قد قال الله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ وأمره مع ذلك بالإيمان؟ وأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن؟ وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن، وأمره مع ذلك كله بأن يؤمن، ولا يجتمع الإيمان والعلم بأنه لا يكون، ولا يقدر القادر على أن يؤمن، مع أنه يعلم أنه لا يؤمن، وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه، لأنه أمره أن يؤمن، وأنه يعلم أنه لا يؤمن)[2].

حين نتأمل هذا النص بأناة: تجد نفسك بإزاء صورتين من صور التكليف بما لا يطاق، إحداهما: أدنى تلك الصور وأقربها إلى الذهن، والأخرى: أقصى تلك الصور وأشدها مراسًا، وبين هاتين الصورتين - الدنيا والقصوى - ستجد في نصوص أخرى للأشعري صورتين أخريين، إحداهما أكثر شبهًا بالدنيا، والأخرى أكثر شبهًا بالقصوى!!

=

وهو (ابن أبي بشر المخذول وأصحابه) - يقصد الإمام الأشعري!!

(١) يقرر الجويني في البرهان ص١٠٢ مجلد أول فيما يتعلق بموقف الأشعري: اختلاف نقل الرواة عنه، ويقول بقريب من ذلك الآمدي في الإحكام ص١٠٢ مجلد أول. وإلى مثل هذا أيضًا يشير ابن تيمية في درء التعارض ص٦٠ مجلد أول.

(٢) الإبانة ص٥٦.

فيتحصل إذن للتكليف بما لا يطاق صور أربع، كلها تضرب بسهم في كلام الأشعري نفسه، وكلها تتراوح فيها آراء تلامذته من بعده، قبولًا ورفضًا، وائتلافًا واختلافًا.

١- فأنت تستطيع - فيما يتعلق بحديث الأشعري عن كفر أبي لهب - أن تنظر إلى هذا الكفر من حيث إنه قد سبق علمه تعالى به أزلًا، ثم أخبر عنه بكلامه القديم، فأصبح إيمانه إذن أمرًا مستحيل الوقوع، ممتنع الحصول، لكن لا لذاته، بل لغيره، فإذا ضممت إلى ذلك أن أبا لهب مكلف قطعًا بهذا الإيمان الذي يستحيل وقوعه ويمتنع حصوله لسبق العلم الأزلي بعدم وقوعه، والإخبار القديم عنه بذلك: أدركت أن هذا التكليف تكليف بما لا يطاق (على نحو ما من الأنحاء).

وتلك إذن هي الصورة الأولى من الصور الأربع.

٢- وأنت تستطيع - فيما يتعلق بحديث الأشعري عن كفر أبي لهب أيضًا - أن نستخرج منه الصورة القصوى من صور التكليف بما لا يطاق، وأعني بكونها القصوى: اشتمالها على التكليف بالجمع بين النقيضين أو الضدين، أو التكليف بالمحال.

ذلك أن الله تعالى قد أمر أبا لهب بأن يصدق بالنبي صلى الله عليه وسلم ويؤمن بجميع ما أُخبر به، ومن جملة ما أخبر عنه أن أبا لهب لا يؤمن، وإذن فقد كلف أبو لهب أن يؤمن بأنه لا يؤمن، وذلك جمع بين النقيضين، ومن جهة أخرى فإن الله تعالى قد كلف الكفار - الذين سيموتون على الكفر - بفعل الإيمان مقارنًا لعلمه تعالى بعدم هذا الإيمان، وهذا جمع بين الضدين، وتلك إذن هي الصورة القصوى من الصور الأربع.

٣- وأنت تستطيع أن ترى (فيما لا يطاق): الصورة الثالثة التي هي أقرب إلى الصورة القصوى، وعليك هاهنا أن تستصحب أصلين أشعريين ذائعين: أما أولهما فهو أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد وأكسابهم، وأن هذه الأفعال والأكساب واقعة بقدرته سبحانه، أما الأصل الثاني فهو - كما أشرنا إليه منذ قليل - أن الاستطاعة إنما هي (مع الفعل.. للفعل).

وبناءً على هذين الأصلين: فإن الكافر (غير مستطيع) للإيمان، حال كونه متلبسًا بضده، أي بالكفر، لا لعجزه عن الإيمان، بل لأن قدرته مشغولة بضده[١]. وتلك هي الصورة الثالثة من الصور الأربع.

٤- وأنت تستطيع أخيرًا أن ترى (فيما لا يطاق) الصورة الرابعة، التي هي أقرب إلى الصورة الأدنى من حيث سهولة مأتاها ويسر مخرجها، وهي تكليفه تعالى للعبد بأمر ممكن لا تتعلق به قدرته الحادثة، إما لكونها غير صالحة لذلك أصلًا، وإما لأنها غير صالحة له في العادة[٢]، فكأن ما كلف به العبد في هذه الصورة هو (إيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات)[٣] على حد تعبير الجويني، وتلك هي الصورة الرابعة والأخيرة[٤].

---

(١) اللمع ص٩٩، والتمهيد للباقلاني ص٣٣٢.

(٢) السعد: شرح المقاصد ص١١٤ ج٢، وشرح النسفية ص١٥٥ ج١.

(٣) الجويني: الإرشاد ص٢٢٦.

(٤) لا بد من التيقظ الحاد إلى ما بين هذه الصور الأربع من فروق جوهرية ، فكم خلط بينها كثيرون، وكم حدث – من جراء ذلك – لبس كثير، ولقد حدث شيء من ذلك للعضد والسيد على جلالتهما، فتعقبهما من تعقب، واستدرك عليهما من استدرك (قارن ص٢٠٠، وص٢٠١ ج٨ شرح المواقف، كما حدث شيء من ذلك لصاحب مسلم الثبوت (ص١٢٣ مجلد١).

(الصورة الأولى)
(التكليف بما علم أزلًا عدم وقوعه)

جرى الكثيرون من المتكلمين على البدء بهذه الصورة الأولى من صور التكليف بما لا يطاق، وتقديمها على أخواتها، ولا غرابة في ذلك ما دامت هذه الصورة هي أول ما يتبادر إلى الذهن ويخطر بالبال من تلك الصور.

لكنا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أمرين هامين يميزان تلك الصورة عن أخواتها:

أولهما: أن هذه الصورة مما اتفق الناس على وقوعه - باستثناء ما ينسب إلى هشام بن الحكم وأبي الحسين البصري أحيانًا - من أنه سبحانه وتعالى لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها، وهذا القول منهما محل نكير من الجميع - معتزلة وأشاعرة - إذن فالخلاف حول هذه الصورة ليس خلافًا حول وقوعها أو لا وقوعها، بل حول تسمية هذا الذي وقع: بأنه مما يطاق، أو مما لا يطاق!!، وذلك خلاف (آيل إلى العبارة) على حد تعبير الآمدي[(١)] .

ثانيهما: أنه مما يلوح بادي الرأي: سهولة الخروج بهذه الصورة من مضيق التكليف بما لا يطاق، ووعورة مأتاه، أو هكذا يبدو الأمر في ظاهره لأول وهلة.

فما أيسر أن تقول مع القائلين - من الأشاعرة وغير الأشاعرة - وهم كُثر، إن سبق العلم القديم بعدم إيمان أبي لهب مثلًا لا يحول الممكن المستطاع - أي إيمانه - إلى مستحيل غير مستطاع، فما يزال أبو لهب برغم سبق العلم القديم والإخبار

---

(١) غاية المرام ص٨٧.

القديم بأنه لا يؤمن - قادرًا على الإيمان، متمكنًا منه، ولا يزال تكليفه بالإيمان - بمقتضى ذلك - تكليفًا بما يطاق..

ولتجدن المعتزلة - وهم معترفون بسبق العالمية القديمة بلا ريب - أحرص الناس على أن يظل إمكان الإيمان من أبي لهب وأضرابه من الذين سبق العلم بعدم إيمانهم: بلا أدنى مساس، وأحرص الناس أيضًا على أن سبق العالمية القديمة بعدم وقوع الإيمان منهم لا يؤثر قيد أنملة، لا في إمكان هذا الإيمان، ولا في حسن التكليف به عقلًا..

ألم يُقدر الله تعالى ذلك العبد على إحداث فعله، ويخلي بينه وبين الفعل ولا يلجئه إليه؟ إذن فقد أتى هذا المكلف من قِبل نفسه[1]!!

يؤسس الجويني في النطاق الشعري، لهذا الاتجاه الذي ينحو نحو تفريغ هذه الصورة الأولى من حروجة (ما لا يطاق)، مؤكدًا كونها (مما يطاق)، فيقول: (إن خلاف المعلوم (كالإيمان من أبي لهب) مقدور في نفسه، ولا يكون ممتنعًا للعلم (القديم) بأنه لا يقع، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه، وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجبه، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم تعالى)[2].

وكأني بالجويني يريد أن يقول: إن العلم القديم حين تعلق بإيمان أبي لهب الذي لم يقع: فإنه قد تعلق به باعتباره أمرًا يمكن لأبي لهب إيقاعه، بحكم كونه

---

(١) قارن: شرح الأصول الخمسة ص٤٢١، وأيضًا ص١٨٩ وما بعدها - التكليف من المغني، وانظر في هذا الصدد تلك المناظرة الممتعة التي دارت رحاها بين محمد بن زكريا الرازي، وبين الكعبي (المطالب العالية ص٣١٨ وما بعدها المجلد الثالث).

(٢) البرهان: ص١٠٥ ج١، وسنعرض لهذه الجزئية الأخيرة من كلام الجويني عما قليل.

مقدورًا له، أي أن (إمكانه) يصير واجبًا لتعلق العلم القديم الذي لا يتخلف به: باعتباره ممكنًا، وفي هذا تأكيد للإمكان، وليس البتة قضاء على الإمكان!!

في نفس هذا السياق الذي يعمد إلى إخلاء هذه الصورة (مما لا يطاق) يأتي حديث الغزالي في مستصفاه - وفي مستصفاه فحسب - ذلك أن أبا لهب أو أبا جهل، كما يقول الغزالي: (قد أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة، والأدلة منصوبة، والعقل حاضر، إذ هو لم يكن مجنونًا، فكان الإمكان حاصلًا، لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه (أي الإيمان) حسدًا وعنادًا، فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره، فإذا علم كون الشيء مقدورًا لشخص، وممكنًا منه، ومتروكًا من جهته مع القدرة عليه: فلو انقلب محالًا لانقلب العلم جهلًا، ولخرج عن كونه ممكنًا مقدورًا)[1].

وفي نفس هذا السياق أيضًا يأتي حديث الآمدي الذي يلح على بقاء الممكن المعلوم عدم حصوله - كإيمان أبي لهب - على حالته الإمكانية، وأنه لا ينبو عن تعلق قدرة العبد به، ولا يقدح في هذا الإمكان الذاتي كونه ممتنعًا بالنظر إلى تعلق العلم السابق بعدم وقوعه، بل إن الآمدي ليضيف إلى هذا أنه ما دامت جلية الأمر قد اتضحت على هذا النحو: فيصبح الخلاف في هذه الصورة (آيلًا إلى

---

(١) المستصفى ص٨٧ ج١، ولقد اضطرب النقل عن الغزالي كثيرًا في هذه القضية، نظرًا لاختلاف مواقفه منها، إذ إن كلامه في المستصفى غيره في الاقتصاد كما ستعرف قريبًا، فنجد الرازي مثلًا في المحصول ص٣٦٣ ج١ القسم الثاني- يدرجه مع المعتزلة الرافضين للتكليف بما لا يطاق جملة، وما هكذا كان الغزالي لا في الإحياء، ولا في الاقتصاد، بل ولا حتى في المستصفى، وهاهو الآمدي - في الإحكام ص١٠٣ ج١ - ينسب إليه - أعني إلى الغزالي - رفضه للتكليف بالمستحيل لذاته، وتجد هذه النسبة أيضًا في جمع الجوامع ص٢٠٧ ج١، وما هكذا كان الغزالي في اقتصاده بخاصة كما سوف نرى، ولقد أعرب ابن المرتضى - وهو محق - عن دهشته حيال موقف الغزالي (ص٣٦٥ إيثار الحق لابن المرتضى).

العبارة)، فإنك إن نظرت إلى إيمان أبي لهب: في نفسه، كان لك أن تعده ممكنًا ومما يطاق، وإن نظرت إليه باعتبار سبق العلم، كان لك أن تعده مما لا يطاق) فهو اختلاف اعتباري بحت[(١)].

في نفس هذا السياق أيضًا يأتي حديث السعد وشراحه، فالممكن - عند السعد - هو ما لا يلزم على فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، لكن إذا استلزم الممكن أمرًا محالًا خارجًا عن ذاته - كانقلاب العلم جهلًا - فيما لو آمن أبو لهب - فهذا لا يقدح في إمكانه في نفسه بحال.

وفي إثر السعد جرى الكثيرون يؤكدون على كون المعلوم خلافه - كإيمان أبي لهب - (مقدورًا) للمكلف بالنظر إلى نفسه، لكن السعد - بثاقب نظره - لم يقف عند هذا الحد، بل تعداه إلى موقف أكثر تكاملًا، وأعمق مأخذًا، كما سنرى عما قليل[(٢)].

---

(١) انظر: غاية المرام ص٨٧، وأيضًا الإحكام ص١١٠ ج٢، وقارن بذلك (درء التعارض ص٦٢ ج١) لابن تيمية، حيث يجعل هذه الصورة الأولى مما اتفق الناس على جوازه ووقوعه، وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه أنه مما يطاق، أو مما لا يطاق).

(٢) استغل السعد ببراعته المعهودة، وجود المذاقين أو هذين الطرفين واجتماعهما في هذه الصورة الأولى، وأعني بهما طرف (ما يطاق) من جهة إمكان الفعل في نفسه، وطرف (ما لا يطاق) من جهة استحالة وقوع خلاف المعلوم أزلًا، وذلك حين جعل تلك الصورة بطرفيها هذين موئلًا لتوجيه نسبة القول بما لا يطاق إلى الإمام الأشعري، وكأنه - أعني الأشعري حين قال بتكليف ما لا يطاق- لم يزد على أن نظر إلى الطرف الثاني وحده! (انظر: التلويح ص١٩٧ عند قوله: فصار حاصل النزاع.. إلى آخره) وتبع السعد في ذلك سيل عرم من الشراح، بدءًا من الخيالي في حاشيته على النسفية (فهذا توجيه ما قيل: تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري... إلى آخره) انظر شراح النسفية ص١٥٤ وص٣٠١ مجلد أول، وص١١٧ مجلد ثان، وبذلك الصنيع تحولت القضية إلى مجرد خلاف في العبارة، أو خلاف في الإطلاق، ثم قارن ص١١٤ ج٢ من شرح
=

في مقابل هذا الاتجاه الذي أسسه الجويني نعثر في المذهب الأشعري على اتجاه آخر ذي مذاق مختلف، يبتعد بهذه الصورة عما فيها من (الإمكان) الذي يجعلها مما يطاق، ويجعلها أدنى إلى (الاستحالة) التي تدخلها فيما لا يطاق، انطلاقًا من حقيقة بسيطة، وهي أن ما علم الله تعالى أزلًا أنه لن يقع كإيمان أبي لهب - فلن يقع.. لا مصرف عن ذلك ولا محيص، لأنه لو وقع: لأدى ذلك إلى انقلاب العلم القديم جهلًا، ولأدى أيضًا إلى أن يجتمع العلم القديم بعدم الإيمان، ووقوع هذا الإيمان، وهذا من قبيل اجتماع النقيضين.

فماذا يكون تكليف أبي لهب بالإيمان حينئذ إلا تكليفًا بما لا يطاق؟

أجل.. إنه - أعني إيمان أبي لهب - ممكن في حد نفسه، ولكنه قد أضحى ممتنعًا لغيره، أي للعلم السابق بعدم حصوله، فماذا يفيد هذا الإمكان الذاتي؟ وأي فرق إذن بينه وبين الاستحالة الذاتية، ما دام كلاهما في قضية امتناع الوقوع سواء؟ إنه مجرد احتمال نظري لا يغني عن الواقع - أي امتناع حصوله - شيئًا!!

ماذا يفيد إذن القول بأن الإيمان مقدور لأبي لهب؟ والقدرة - كما يقول الغزالي في الاقتصاد - لا تراد لذاتها، بل تراد ليتيسر بها الفعل، وأنى يتيسر فعل مؤد إلى المحال، وهو انقلاب علمه تعالى جهلًا؟

من أجل هذا الملحظ فقد كان صاحب جمع الجوامع محقًّا حين سمى هذا القسم (ممتنعًا عقلًا لا عادة)، ذلك أن العقل هو الذي يحكم بالاستحالة على

=

المقاصد، واضمم إلى ذلك ما سبق أن قاله الآمدي في غاية المرام ص٢٤٥، وما قاله ابن المرتضى في إيثار الحق ص٣٦٤ وما بعدها، حيث ينقل عن الشهرستاني والرازي ما يتصل بأن العلم غير مؤثر، ثم يلفت النظر إلى مقولة ابن الحاجب: (إن الممكن لا يخرج عن إمكانه بخبر أو علم) ثم ما قاله صاحب مسلم الثبوت ص١٢٦ ج١، فهو لا يخرج كثيرًا عن هذا الذي قيل.

إيمان أبي لهب، لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلًا، ولو سئل عنه أهل العادة لما حكموا بالاستحالة!! [١].

يبرز هذا الاتجاه المضاد لدى رجلين، الغزالي في اقتصاده، والرازي في كل ما نعرف من كتبه، أما أكثر الرجلين ثباتًا على هذا الاتجاه، واستمساكًا به، واستدلالًا عليه: فقد كان الرازي، بينما ترى الغزالي يقبل على هذا الاتجاه في الاقتصاد والإحياء، ويستدبره في المستصفى كما رأينا قبلًا.

فالرازي - وكذا الغزالي - يسلمان بما يتشبث به أصحاب الاتجاه الأول من أن إيمان أبي لهب «ممكن» في نفسه ومقدور لأبي لهب، لأنهم يحسبونه طوق النجاة الذي يخلص هذه الصورة الأولى من كونها تكليفًا بما لا يطاق، لكن الرازي والغزالي - فيما نفهم - يريان أن الوقوف عند حد هذا الإمكان غير كاف البتة، إذ كيف يمكن إغفال الجانب الآخر وهو أن ثمة علمًا أزليًّا سابقًا لا محالة بأنه - أعني أبا لهب - لن يؤمن؟

فلئن كان جانب الإمكان يمثل وقوع هذا الفعل بالاختيار، فإن جانب العلم الأزلي السابق الذي لا يتخلف: يمثل الحتم والاضطرار، ولهذا الجانب عندهما الغلبة والرجحان.

لقد كانت الحقيقة الساطعة التي استقرت في قرارة الرازي إذن أن ثمة علمًا أزليًّا قديمًا لا يتخلف ولا يتغير بعدم إيمان أبي لهب، مع كونه ممكنًا في نفسه، فلو آمن أبو لهب لانقلب ذلك العلم جهلًا، فماذا يكون التكليف بهذا الإيمان الممتنع الوقوع إلا تكليفًا بما لا يطاق؟ إن جملة العقلاء - كما يقرر الرازي [٢]: لو

---

(١) جمع الجوامع وحواشيها: ص٧٢ ج١.

(٢) الأربعين ص٣٢٨ ج١، وأيضًا: شرح المواقف ص١٥٥ ج٨، وفي سبيل ذلك يستعرض الرازي =

اجتمعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفًا لم يقدروا، إلا بأن يلتزموا مذهب هشام بن الحكم، وهو أن الله يعلم الأشياء عند وقوعها!!

إذن ففي مذهب الرازي هذا وكذا الغزالي في اقتصاده - لا يمكن أن يثور سؤال قد يخطر بالبال وهو: ماذا لو آمن أبو لهب.. أكان ينقلب علم الله جهلًا؟ لا يمكن أن يثور مثل هذا السؤال عند الرجلين لأنهما قد جنحا بإيمان أبي لهب إلى كفة الاستحالة، ومن ثم جعلوا التكليف به تكليفًا بما لا يطاق، وإنما يثور هذا السؤال في وجه أولئك الذين لم يروا في إيمان أبي لهب سوى كونه ممكنًا في حد نفسه، وقصروا نظرهم على ذلك، سواء من المعتزلة، أو من الأشاعرة ذوي الاتجاه الأول.

فماذا تكون الإجابة على هذا السؤال المفترض عند هؤلاء؟

ربما كانت الإجابة التي حظيت بكثير من الانتشار - في الدوائر الكلامية بأسرها - هي إجابة المعتزلة البغداديين، وعلى رأسهم الكعبي، ومحصلها أن العلم يتبع المعلوم[1].

=

في (ص٤٦ وما بعدها من المجلد التاسع من المطالب العالية) وجوهًا عقلية عشرة، ووجوهًا سمعية ستة قد يتمسك بها أصحاب الاتجاه الأول ويكرُّ عليها بالإبطال، وقارن في هذا الصدد: الأربعين ص٣٢٨ ج١ وما بعدها، ومعالم أصول الدين ص٨٥ وما يليها، والتفسير الكبير ص١٥٠ مجلد أول، وستجد الرازي هو هو بعينه في هذه المصادر بأسرها، ودون أدنى تغيير.

(١) من الجدير بالذكر أن الأشاعرة قد أفادوا كثيرًا من مقالة الكعبي هذه فيما يلوح لنا وبخاصة في بيان مغايرة صفة الإرادة والقدرة القديمتين لصفة العلم، تلك المغايرة ذات الأهمية القصوى في المذهب الأشعري، إذ إنه لولا هذه المغايرة لكان في صفة العلم غنية عن الصفتين الأخريين، ولكان ذلك قولًا بالعلم الفعلي القديم الذي (هو علة وسبب للوجود)، فيما يرى الفلاسفة، ولا يغيب عنك أن القول بالعلم الفعلي: قول بالإيجاب، والقول بالإيجاب - بدوره - قول بقدم

=

وطبقًا لهذه المقولة التي ذاعت في الدوائر الكلامية ذيوعًا أي ذيوع: فإذا فرضنا أن الواقع من أبي لهب هو الكفر فيلزم أن يكون الحاصل في الأزل: العلم بوجود الكفر، أما إذا فرضنا أن يكون الحاصل أزلًا هو العلم بوجود الإيمان منه، فهذا فرض علم بدل علم، لا أن يتغير علم الله تعالى أصلًا.

لم تلق هذه الإجابة عند الرازي قبولًا البتة، فلا نزاع لأحد - كما يقول - في أنه متى كان الواقع من العبد هو الإيمان كان الله تعالى عالمًا أزلًا بوجود الإيمان، ومتى كان الواقع هو الكفر كان الله عالمًا أزلًا بوجود الكفر، لكن هذه القضية الشرطية ليست محل النزاع، بل محل النزاع هو: هل حصل لله تعالى أزلًا علم بوقوع أحد الطرفين - الإيمان أو الكفر - على التعيين أو لم يحصل؟

فإن حصل ذلك العلم الأزلي بوقوع أحد الطرفين تعيينًا - ككفر أبي لهب مثلًا - فيلزم وقوعه لا محالة على الوجه الذي سبق العلم به، ومن ثم فحصول

=

العالم، ولقد كان الرازي - فيما يلوح لنا أيضًا - هو البادئ في النطاق الأشعري بالإفادة من مقولة الكعبي، فهو يقول في الأربعين ص٢٠٧ ج١: (إن العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلو كان الوقوع تبعًا للعلم للزم الدور)، وبمثل ذلك يقول في المعالم ص٥٤، ثم جرى في إثره: صاحب المواقف ص٨٣ ج٨، وصاحب المقاصد ص٧٠ ج٢، والنسفية ص١١٧ ج٢ (ثم اضمم إلى ذلك ما قال الكلنبوي في حاشيته على الدواني ص٩٧ ج١.

لكن الطوسي في نقد المحصل ص٧٠ قد انتقد هذا الاتجاه انتقادًا نراه وجيهًا، ثم أجاب الفناري في حاشيته على المواقف ص٨٣ ج٨ عن هذا الانتقاد بجواب فيه نوع وجاهة، وفي القضية خصوبة وعمق.

لكن انظر إلى أجمل وأدق ما يمكن قوله بصدد عبارة الكعبي هذه (العلم تابع للمعلوم) لدى العلامة السعد في تلويحه ص١٩٧ ج٢، حيث يقرر (أن المطابقة إنما تكون من جهة العلم، الذي يجب أن يكون هو على طبق المعلوم وقوعًا أو عدم وقوع) وكأن تقدم المعلوم على العلم إنما هو من قبيل التقدم الذاتي لا الزماني، وقارن بذلك ما ذكره صاحب اللمعة ص٧٧ وما بعدها، وأيضًا: إشارات المرام للبياضي ص٢٥١، حيث ينسب هذا التحليل للسيد الشريف في حواشي التجريد.

الإيمان منه حالتئذ: محال، لأنه - مؤد إلى انقلاب العلم جهلًا، ومن ثم فتكليفه بهذا الإيمان - تكليف بالمحال - أي تكليف بما لا يطاق[١].

ثمة إجابة أخرى لدى المعتزلة البصريين على هذا التساؤل، هي عندنا أكثر سدادًا من إجابة الكعبي هذه، وإن كانت لم تبد كذلك في عيني الرازي، مع أنها - أعني تلك الإجابة البصرية - آيلة إلى ما قاله الرازي نفسه وصائرة إلى ما صار إليه.

فحوى هذه الإجابة - كما هي عند الشيخين الجبائيين وعبدالجبار - أن السؤال: ماذا لو وقع خلاف معلوم الله تعالى: هو سؤال من قبيل تقدير المحال، فلا جرم أن الجواب عنه أيضًا محال، فنقول إذن: خطأ قول من يقول، إنه ينقلب علمه جهلًا، وخطأ قول من يقول إنه لا ينقلب، ولكن يجب الإمساك عن القولين[٢]!

هذه الإجابة لم تلق لدى الرازي قبولًا كسابقتها، ذلك أنهم - أعني هؤلاء القائلين - إذا أرادوا أن كلا النقيضين باطل في نفس الأمر فهذا ما لا يقوله عاقل، وإن أرادوا أن أحدهما حق، لكن لا ننطق به، فهذا مسلم، لكن إلزامنا غير مبني على نطقهم، ولا على لفظهم وعبارتهم[٣]!!

لكنك حين تمعن النظر في تلك الإجابة البصرية: ترى أن إمكان صدور الإيمان من أبي لهب، وقدرته على إيقاعه: هي عند البصريين مجرد إمكان نظري

---

(١) المطالب العالية ص٥٧ ج٨، وأيضًا اللمعة ص٧٤.

(٢) المطالب العالية ص٥٣ ج٨، واللمعة ص٧٠، ولقد وصف الرازي كلام البصريين بأنه ضعيف.

(٣) المصدر السابق ص٥٦ ج٨.

بحت، استلزمه وصفه بأنه قادر، لأن القادر على الشيء قادر على ضده إن كان له ضد، ويبقى ذلك الإمكان وتلك القدرة في حدود هذا الاحتمال النظري لا أكثر، لكن لا يقع البتة شيء من ذلك ولا يتحقق، يقول عبدالجبار: (أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتة، بل يقيم طول عمره؟)، (إذن فتقدير خلاف المعلوم تقدير محال)[١].

وهكذا انتهى الأمر بالجبائيين وعبدالجبار إلى قريب مما انتهى إليه الرازي والغزالي لكن مع تصريح الرازي بذلك وجهره به، وتسربل الجبائيين وعبدالجبار بالغموض والتراوح والاستخفاء!![٢].

بيد أن ثمة محذورًا ينبغي على الرازي أن يتنبه إليه وهو يذهب هذا المذهب، وهو أن سبق العلم القديم كما هو جار في أفعال العباد، فهو جار أيضًا في أفعاله تعالى، فلو كان العلم القديم قد جعل أفعال العباد تجري على اختيار محدود، (لا يتمكن به صاحبه من الترك) على حد تعبير السعد: فماذا عن أفعاله تعالى؟

لقد سبق للقاضي عبدالجبار أن أثار هذا الاعتراض، فالقول بأن العلم الأزلي مؤد إلى ضرب من الحتم والإيجاب بالنسبة لأفعال العباد ينبغي أن يعمم، فينطبق على أفعاله تعالى أيضًا (إذ لا فرق في هذه القضية بيننا وبينه تعالى) على حد تعبيره، وإذا استلزم العلم الأزلي السابق على أفعالنا أن لا نقدر على خلاف ما

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار ص٤٢٠-٤٢١، ومبعث الخلاف بين البغداديين والبصريين، ذلك الذي تجلى في اختلاف الإجابتين هو أثر من آثار الخلاف حول قضية مشهورة في التراث الاعتزالي هي قضية (البدل عن الموجود)، وهي قضية ذات امتدادات عدة.. انظر: شرح الأصول ص٤١٧ وما بعدها.

(٢) وبرغم ذلك فقد ادعى المعتزلة الضرورة في قبح التكليف بما لا يطاق، مع أن مصيرهم قد آل بهم إليه كما رأيت، قارن في هذه الضرورة: شرح الأصول الخمسة: ص٤٠٠ ما يليها.

سبق في هذا العلم، فكذلك الحال بالنسبة له تعالى، وتصبح قدرته سبحانه على خلاف المعلوم من قبيل المحال، فلا يكون – مثلًا – قادرًا على أن يقيم القيامة الآن، لعلمه أنه لا يقيمها، ومعلوم خلافه [(١)].

نفس هذا المحذور قال به الجويني في البرهان [(٢)]، بل قال الغزالي في المستصفى بما يقرب من لفظه [(٣)].

ولعل أسد ما قيل في دفع هذا المحذور – هو ما قاله السعد [(٤)]، ثم سارت به الركبان، ومحصل ما قال: إن الفعل الاختياري: هو ما يكون فاعله متمكنًا من

---

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص٤١٦ وما بعدها، وليس ببعيد على المتأمل التفطن إلى أن هذا القول المرفوض هو رأي الأسواري الذي هاجمه ابن حزم (قارن مقالات الإسلاميين ص٢٧٧ ج١، والانتصار ص٢٣، والفصل ص١٨٣ ج١).

(٢) البرهان ص١٠٥ ج١، وقد أشرنا إلى ذلك قبلًا انظر ص١٦٩.

(٣) المستصفى ص٨٧ ج١.

(٤) شرح المقاصد ص٩٦ ج٢، ولقد وصف السعد ههنا جواب الرازي في المطالب العالية ص٥٥ ج٨ بأنه (ضعيف جدًّا)، أما إجابة السعد هذه فلقيت من شراح النسفية – في الأعم الأغلب – قبولًا واستحسانًا، قارن مثلًا ص١٤٨، وص١٤٩، وأيضًا ص٢٩٣ مجلد أول، وإن كان لبعض الشراح انتقاد جدير بالتأمل ص٢٩٤ مجلد أول.

ولقد انتقد الحلبي المذاري في اللمعة ص٧٦ حل السعد، ومفاد انتقاده أنه ليس ثمة فرق بين علم مقارن للإرادة، وعلم سابق عليها، فإن نافى أحدهما الاختيار: نافاه الثاني بلا فرق.

وعندي أن هذا الانتقاد غير مقبول، فليت شعري هل جاء الاضطرار إلا من: سبق العلم الأزلي للإرادة الحادثة؟ بما يعنيه ذلك من ضرورة وقوع لا تخلف لها؟ فكيف يسوي هذا المنتقد بين (المعية) و(السبق) وبينهما من الفرق ما لا يخفى؟ أما الجواب التحقيقي الذي أتى به هذا المنتقد – بناءً على كلامي الطوسي والصدر الشيرازي – فهو جواب سبق للرازي أن عرض له، إذ لا نزاع في وقوع الفعل المعلوم أزلًا بقدرة فاعله واختياره، لكن النزاع، كما رأينا إنما هو في سبق العلم.. وما يترتب عليه من الحتم، وأما تفرقة هذا القائل في المصدر نفسه بين العلية والتلازم، وأن العلية

تركه عند إرادة فعله، وليس بعد ذلك، وهذا متحقق في فعل الباري تعالى، لأن إرادته قديمة متعلقة في الأزل بكون الحادث يقع في وقته، ومن الجائز حينئذ أن تتعلق بعدم وقوعه، وليس ثمة سابقة علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع، إذ لا قبل للأزل، فالحاصل أن تعلق العلم والإرادة القديمتين: معًا، فلا محذور، بخلاف إرادة العبد).

فما يتكئ عليه السعد في هذا الحل السديد: أن علم الباري تعالى وإرادته القديمين معًا في الأزل، ولا يتصور في الأزل قبلية ولا بعدية، ومن ثم فلا يمكن في هذا المقام أن يقال: إن العلم قد (سبق) الإرادة، فحددها بأحد البديلين من كل فعل، أما بالنسبة لإرادتنا الحادثة فالعلم القديم سابق قطعًا، ومن ثم فيتأتى تحديد هذا العلم القديم السابق لإرادتنا بأحد البديلين بلا مراء، فمعية علمه تعالى وإرادته في الأزل - إذن - تنفي الاضطرار في الاختيار، وسبق علمه تعالى القديم لإرادتنا الحادثة تثبت الاضطرار في الاختيار[1].

ثم ماذا بعد؟

ماذا نرى نحن بصدد هذين التيارين السابقين اللذين جمعهما المذهب الأشعري في إهابه؟

=

أخص من التلازم، والتي حسبها هذا القائل مخلصًا من النتائج التي استخلصها الرازي: فهي تفرقة صحيحة، لكنها مستفادة من نقد الرازي نفسه لرأي الكعبي كما رأيت، وما كان الرازي عنها بغافل.. فتأمل.

(١) لعل هذا يقترب مما قاله الرازي في الأربعين ص٣٧٣ ج١ (أما إرادة الله تعالى فهي قديمة عندنا، فاستغنت تلك الإرادة لأجل قدمها عن إرادة أخرى).

أولًا: أن الخلاف بين التيارين لم يتوارد على محل واحد، يثبت أحدهما فيه ما ينفيه الآخر، بل إن الخلاف بينهما يدور حول تغليب إحدى كفتي القضية على الكفة الأخرى، وترجيحها عليها.

فلئن تصورنا قضية هذه الصورة الأولى من صور التكليف بما لا يطاق ذات كفتين، إحداهما كفة إيمان أبي لهب باعتباره ممكنًا له مقدورًا عليه من جهته، وثانيهما: سبق العلم الأزلي بعدم حصول هذا الإيمان منه، لئن تصورنا القضية على هذا النحو فإن كلا التيارين معترف بكلتا القضيتين، لكن التيار الأول يغلب جانب الاختيار والإمكان والمقدورية، بينما يغلب التيار الثاني جانب سبق العلم الأزلي بما يعنيه ذلك من حتمية الوقوع، لكيلا يتأدى ذلك إلى انقلاب العلم القديم جهلًا.

ثانيًا: لكن التيار الذي رجح جانب الاختيار والإمكان لم يقل البتة إن الإمكان والاختيار يمكن أن يؤدي إلى وقوع خلاف ما علم الله تعالى أزلًا، كذلك فإن التيار الذي رجح جانب سبق العلم الأزلي لم يقل: إن الإمكان والاختيار يمكن أن يؤدي إلى وقوع خلاف ما علم الله تعالى أزلًا، وفي المقابل فإن التيار الذي رجح جانب السبق الأزلي لم يقل - البتة - بأن العلم صفة تأثير يكتفى به عما عداه من الصفات، سواء بالنسبة: لأفعاله تعالى حيث التأثير منوط بالإرادة والقدرة القديمتين، ولا بالنسبة لأفعال العباد حيث التأثير منوط بالكسب عند الأشعري، أو باجتماع القدرة والداعية فيما يرى الرازي.

لم يقل ذلك التيار الذي رجح جانب سبق العلم الأزلي - البتة - بأن سبق العلم الأزلي يبطل اختيار العبد وقدرته الكاسبة[1]، فالمعلوم أزلًا هو أن يقع

---

(١) قارن الشيخ مصطفى صبري: البشر تحت سلطان القدر ص٥٨ وما بعدها، حيث يجعل من =

الفعل بإرادة صاحبه وقدرته واختياره، (فيجب) إذن أن يقع الفعل على هذا النحو، أي بالقدرة والاختيار، إنه (وجوب الإمكان)، أو(حتمية الاختيار)، وفي هذا.. تأكيد للإمكان والاختيار، وليس سلبًا أو نفيًا لهما!!

ثالثًا: فالحق إذن - فيما نرى - إنما هو الجمع بين هذين التيارين في تكامل واتساق...

إن العلم القديم «كاشف» عما وقع، وعما سيقع، لكنه ليس كاشفًا فحسب، كما يتردد عادة في مثل هذا المقام - بل هو (كاشف عن الوجوب) على حد تعبير الرازي[1] الأثير لديه، وفي (الكشف عن الوجوب)، يتحقق هذا الجمع المتكامل الذي ترنو إليه.

لكن كيف يكون العلم القديم «كاشفًا» عن الوجوب؟

لا تجد هاهنا فهمًا أكثر دقة من فهم السعد حين يقول: (فيجب أن يقع الفعل البتة بقدرة العبد واختياره، لكن بحيث لا يتمكن من اختيار الترك، وهذا هو المراد من الانتهاء إلى الاضطرار)[2].

=

الممكن التخلص من جبر العلم بما يسمى (الضرورة بشرط المحمول) التي لا تنافي إمكان الأفعال في ذاتها، وكون الفاعل مختارًا فيها، وهذا هو عين ما ذكره المحشي على العقائد النسفية في جامع التقارير ص٣٩٢ مجلد أول.

(١) المطالب العالية ص٥٥ ج٨، والمحصول ص٣٧٦ ج٢.

(٢) شرح المقاصد ص٩٦ ج٢، وقارن: إشارات المرام للبياضي ص٣٠٧ حيث يقول مقتفيًا أثر السعد: (إن ما علم الله تعالى وأراد وقوعه بحسب اختيار العبد يجب أن يقع البتة باختياره، بحيث لا يقع منه اختيار الترك ولا ينساق إليه، وكذا ما علم الله تعالى وأراد عدم وقوعه فإنه لا يقع أيضًا بحسب اختياره، بحيث لا يقع منه اختيار الفعل، ولا ينساق إليه، وإن كان ممكنًا في نفسه).

فمن الحق أن العلم القديم السابق أزلًا: لا يلغي مساحة الاختيار والاستطاعة في إنفاذ العبد للفعل وإتيانه به، لكن من الحق أيضًا أن الاختيار والاستطاعة - بدورهما - لا تلغيان العلم القديم، ولا تنسخانه أو تزيلانه...

يعبر ابن حزم عن نفس هذا المعنى[(١)] قائلًا: إننا لا نستطيع قط أن نفعل ما علم الله تعالى أنا لن نفعل، ولا نستطيع ترك ما علم الله أنا سنفعل، فالاستطاعة لا يكون بها إلا ما علم الله أنه يكون ولا مزيد، إنها استطاعة بإضافة، لا استطاعة بإطلاق!!

إن أبا لهب حين يأتي بالكفر فإنه يأتيه مختارًا متمكنًا، فهذا هو ما سبق به العلم الأزلي، لكن سبق العلم الأزلي لا يجعل من المتاح له أن يختار ترك الكفر، وهذا هو الأمر بين أمرين، وبالجمع بين هذين التيارين - يتحقق - فيما نرى - الفهم المستقيم لعبارة الأشعري الثمينة التي قالها بصدد قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (أخبر تعالى أنا لا نشاء إلا ما شاء أن نشاء)[(٢)].

رابعًا: لئن كان العلم القديم - في المذهب الأشعري - كاشفًا عن الوجوب: فإن سبق هذا العلم القديم الذي لا يتخلف: على أفعال العباد - وإن كان لا يلغي اختيار العباد وتوجه إراداتهم، لكنه يغلف هذا الاختيار بضرب من الاضطرار، بحيث يختار العباد ما يفعلون، ولكنهم - على حد تعبير السعد - لا يتمكنون من اختيار الترك.

---

(١) ابن حزم: الفصل ص٨٣-٨٤ مجلد٣.

(٢) اللمع ص٥٧ وقارن: الإبانة ص٥٦، وأيضًا: الأسماء والصفات للبيهقي ص١٤٤، وأيضًا التمهيد للباقلاني ص٣١٨ حيث يقول: (ولو لم يتم ما أراده - سبحانه - من حيث إيمانهم طوعًا واختيارًا: لدل ذلك على عجزه عن فعل لطف يختارون عنده الإيمان) ثم قارن في مسألة اللطف الأشعري هذه: اللمع ص١١٥، وللمسألة جذور ممتعة تطلب في مظانها.

فماذا يكون موقف المعتزلة في هذا الصدد، وهم أحرص الناس على إزاحة ما يشتم منه رائحة الاضطرار - من قريب أو من بعيد؟

إن المعتزلة قائلون - ولا بد أن يكونوا قائلين - بسبق العالمية القديمة لا محالة، وإلا لقالوا بمقالة هشام بن الحكم - وهي أنه تعالى لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها، وأكثرهم مكفرون لمن قال بهذه المقالة - كما ينقل الرازي في الأربعين[1].

فماذا يفعلون؟ وأنى لهم الخلاص من سبق العلم، وما يؤدي إليه من اضطرار في الاختيار؟

لقد رأيت ما فعله البغداديون على لسان الكعبي، يحاولون به التخلص والفكاك، ورأيت كيف أتى الرازي على تلك المحاولة من القواعد..

ولقد رأيت كذلك ما حاوله البصريون من تخلص، وكيف كان جوابهم ملتبسًا غائمًا، ومع ذلك فقد آل جوابهم إلى ما آل إليه الرازي من اضطرار في الاختيار».. فأين المفر؟؟

لقد كان واحد من أذكياء المعتزلة - كما ينقل الرازي في المحصل[2] - يقول عن العلم والداعية: هذان هما العدوان للاعتزال، ولولاهما لتم لنا الدست؛ أي لخصلت لنا الغلبة!!

وحق ما يقال من أن مسألة العلم - مع خلق الداعية - هي التي حلقت لحى المعتزلة!!.

---

(١) الأربعين: ص٣٢٨ ج١.

(٢) المحصل ص١٩٩.

ألم يقل الإمام الشافعي ﷺ[١]: (ناظروا القدرية بالعلم.. فإن أقروا به خصموا، وإن أنكروه كفروا)؟!.

الصورة الثانية

التكليف بالمحال لذاته

لا تكاد تجد في مذهب الأشاعرة قائلًا يقول: إنه «يجوز» لله تعالى أن يكلف بالمحال لذاته إلا وجدت لهذا القائل نفسه قولًا آخر بخلافه.. ما عدا الإمام الرازي!!

كأن هؤلاء النفر - حين أجازوا التكليف بالمحال - كانوا يهدفون به إلى أن يثقبوا جدار الوجوب الاعتزالي، إذ بينما يقول قائل المعتزلة: إنه «يجب» على الله تعالى - بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه - أن يكلف العباد ما يطيقون، يقول هؤلاء النفر: (إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقون وما لا يطيقون)، على حد تعبير الإمام الغزالي.

فإذا ثبت هذا (الجواز) فقد انخرق جدار الوجوب بلا مرية!!

نكاد نلمح هذا المعنى منذ الأشعري، فلقد قال في (الإبانة): (إن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان، مع قوله سبحانه: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ فأوجب عليه أنه لا يؤمن، ويعلم أن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن، وأمره مع ذلك بالإيمان، أي أنه أمره أن يؤمن، وأن يعلم أن لا يؤمن، ولا يجتمع الإيمان والعلم بأن الإيمان لن يكون)[٢].

---

(١) انظر: إشارات المرام ص٢٩٩ وما بعدها، وشرح الطحاوية ص٢٧١.

(٢) الأشعري: الإبانة ص٥٦، وقارن بذلك الإرشاد للجويني ص٢٢٨، ثم ما نقله البياضي =

في تقرير الإبانة هنا - الذي صيغ فيما بعد بصياغات أكثر إيغالًا في الاصطلاح الفني المنطقي[1] - إشارات إلى ما يتضمنه تكليف أبي لهب بالإيمان: من اجتماع النفي والإثبات، وكانه - أعني أبا لهب - حين يكلف بالإيمان فقد قيل له: صدق بأنك لا تصدق!!

لكن تقرير الإبانة هذا ينبغي أن يوضع في سياقه الفكري الذي انبثق فيه، وإنا لنتصوره - ثمتئذ - (رد فعل) عالي النبرة لإفراط المعتزلة ومغالاتهم في تعداد الواجبات التي تجب على الله تعالى، بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه.

مما يرجح هذا الذي نذهب إليه أن الإمام الأشعري - في مراحله الفكرية التالية - وقد هدأت منه ردة الفعل ضد المعتزلة.. قد أغضى عن تقرير الإبانة هذا، أو غض عنه الطرف، فغض كثير من تلامذته أيضًا الطرف عنه، بل نفوا عنه - أي عن الأشعري - القول بالتكليف بالمحال أصلًا وابتداءً[2]!!

إنك لا تجد في اللمع ولا في رسالة أهل الثغر - وهما من الكتابات المتأخرة عن الإبانة - أثرًا لتقرير الإبانة هذا، بل تجد فيهما إلحاحًا متكررًا على أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف عباده في حال عجزهم عن أداء ما كلفوا به، فالمأمور - كما

=

(إشارات المرام ص٢٤٩) عن كتاب (النوادر) للأشعري.

(١) قارن في هذا - على سبيل المثال - شرح المحلى على جمع الجوامع وحواشيه المتعددة ص٢٠٨ ج١ والكل في هذا عيال على الإمام الرازي الذي أوغل في استخراج الأضداد والنقائض من هذا المثال كما ستعرف قريبًا.

(٢) انظر مثلًا لقول السعد في التلويح ص١٩٧ ج١: (لم يثبت تصريح الأشعري بالتكليف بالمحال) ثم انظر إلى مدى الاضطراب في نقل كلام الشيخ الأشعري بصدد هذه القضية كما صوره الجويني في البرهان ص١٠٢-١٠٣ مجلد أول.

يقول في اللمع[1]: (إنما يؤمر ليقبل ويترك، والعجز لا يوجد معه أخذ ولا ترك) والكفار – كما يقول في رسالة أهل الثغر[2] – حين كلفوا بالإيمان (فقد مكنوا من فعله، غير عاجزين عنه، ولا ممنوعين منه).

ويقول الباقلاني[3]: وهو يرمي مع شيخه الأشعري عن قوس واحدة (إن أردت نعدم الطاقة وجود ضدها وهو العجز فلا يجوز (التكليف)، لأن العجز يخرج عن الشيء وضده، ولا وجه لتكليف من هذا سبيله).

فقل لي بربك.. أيستقيم أن ينكر الأشعري التكليف مع وجود العجز، ثم يستمر في الوقت ذاته على القول الأول بأن الله تعالى يكلف بعض عباده بالمحال، إلا أن يكون ذلك من باب (الجواز) أي جواز التكليف بما لا يطاق، الذي يكفكف من غلواء الوجوب الاعتزالي المفرط؟

إذن فلم لا يبحث – أعني الأشعري – لهذا الجواز عن مسالك أخرى؟

أكبر الظن إذن أن الأشعري قد عدل عن تقرير (الإبانة)، أي أنه عدل – في إثبات هذا الجواز – عن أقصى صور التكليف بما لا يطاق، وأشدها مراسًا، وأعني به التكليف بالمحال، ثم انتهى في اللمع ورسالة أهل الثغر إلى مسلك آخر، أو صورة أخرى من الصور الأربع، هي أكثر حنكة، لأنها تؤسس هذا (الجواز) عينه: على أصلين شهيرين، شيدهما الأشعري بدربة في فنون الكلام، ومهارة في مسالكه، وهي في الآن نفسه أخف حدة من التكليف المحال، وهو ما تكفلت به الصورة الثالثة كما سوف يأتي بيانه عما قليل.

---

(١) الأشعري: اللمع ص١٠١.

(٢) الأشعري: رسالة أهل الثغر ص٨٧.

(٣) الباقلاني: التمهيد ص٣٣٢.

عند الجويني والغزالي والآمدي تتكرر رحلة الأشعري في الإقبال والإدبار، أعني الإقبال على القول بالتكليف بما لا يطاق في صورته القصوى (التكليف بالمحال لذاته) في بداية الرحلة، وذلك في إرشاد الجويني، واقتصاد الغزالي، وغاية الآمدي، ثم الإدبار عن هذا القول في نهاية الرحلة، وذلك في برهان الجويني، ومستصفى الغزالي، وإحكام الآمدي[1]!!

في الإرشاد والاقتصاد والغاية: يقر الجويني والغزالي والآمدي بهذه الصورة من صور التكليف بما لا يطاق، أعني التكليف بالمحال لذاته، ومتكأ الجميع هو تقرير (الإبانة)، ذلك أن الله تعالى - كما يقول الجويني في الإرشاد[2] -: (أمر أبا لهب بأن يصدق النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمن به في جميع ما أخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين نقيضين)!!

---

(١) قد يتبادر إلى الذهن – في تفسير هذا الإقبال والإدبار – أن يقال: إن هؤلاء الجهابذة من الأشاعرة يكون لهم – حين يتعلق الأمر بالعقائد – منحى ومتجه، بينما يكون لهم – حين يتعلق الأمر بالفقه والأصول – منحى ومتجه.

ولقد ألمح ابن تيمية إلى شيء كهذا في منهاج السنة ص١٢٦ مجلد أول، ولكنا لا نرتضي هذا المتبادر لأسباب منهجية خالصة، مع الأخذ في الاعتبار أيضًا أن الرازي قد ظل مرتضيًا لهذه الصورة القصوى في كل أحواله: متكلمًا، وأصوليًّا، ومفسرًا!!!

لكن في النفس من الغزالي والآمدي شيئًا.. فلئن كنا نستطيع أن نستسيغ من الجويني إقباله أولًا، ثم إدباره آخرًا فإنا لا نستطيع أن نستسيغ نفس الصنيع منهما، فلقد كان أحرى بهما – وقد عرفا تجربة الجويني – أن يأخذا بنهايتها منذ البدء، لا أن يكررا نفس التجربة بحذافيرها، قبولًا واستحسانًا، ثم إدبارًا واستهجانًا!

(٢) الجويني: الإرشاد ص٢٢٨.

إن ذلك - كما يقول الغزالي في الاقتصاد[1] - هو الدليل الذي لا محيص لأحد عنه، وحذا الآمدي حذوهما في الجملة[2].

ومهما يكن من أمر هذا الاتفاق الإجمالي على الإقرار بالتكليف بالمحال لذاته، والذي لا يضيره الاختلاف في بعض التفاصيل[3]، فإن هؤلاء النفر الثلاثة ما لبثوا أن أدبروا عنه، ونبذوه وراءهم ظهريًّا.

---

(١) الغزالي: الاقتصاد ص١٥٢ وقارن أيضًا: الرسالة القدسية ففيها عين الاتجاه وقارن (المسايرة لابن الهمام ص١٠٩).

والمتأمل في مثال أبي لهب الذي كثر حوله الحديث يرصد تحويرًا ملحوظًا في استخدامه كدليل، فلقد استخدم أولًا على يدي الأشعري - فيما يلوح لنا - كدليل على الصورة الأولى من صور التكليف بما لا يطاق (وهي أن الله تعالى علم أزلًا أنه لن يؤمن وأراد ذلك وأخبر عنه.. فيكون إيمانه محالًا لغيره، وإن كان ممكنًا في ذاته) ثم استخرج الأشعري - في تقرير الإبانة هذا - من ثنايا هذا المثال بعض النقائض التي يتضمنها تكليفه - أعني أبا لهب - بالإيمان - وبذلك أصبح دليلًا على الصورة الثانية من صور التكليف بما لا يطاق، وأعني بها التكليف بالمحال، ثم جاء الجويني والغزالي - في الإرشاد والاقتصاد - فترجما هذه النقائض في عبارة واحدة هي (صدق بأنك لا تصدق!!) ثم عمد الرازي إلى نفس المثال (في المعالم ص٨٥) فاستخرج منه أزواجًا شتى من النقائض، ثم كثر الحديث عنه لدى المتأخرين، ولقد أحسن (في حواشي النسفية ص١١٨ مجلد٢) من سمى هذا التحوير للمثال من الصورة الأولى من صور التكليف بما لا يطاق إلى الثانية: (شبهة).

(٢) قارن: غاية المرام للآمدي ص٢٤٥ حيث يسوي بين المحال لغيره والمحال لذاته في امتناع الوقوع.

(٣) نكتفي من هذه التفاصيل المختلف حولها - وهي كثيرة - باثنين:

أولًا: أن الجويني يستدل على الجواز العقلي للتكليف بالمحال (في ص٢٢٦ من الإرشاد) - بما هو متفق عليه من جواز تكليف العبد بالقيام حال كونه قاعدًا، مع كون القاعد غير قادر على القيام حال قعوده، لأن القدرة تقارن المقدور ولا تكون قبله، طبقًا لنظرية الأشعري الشهيرة. =

=

وهذا الاستدلال من الجويني – هو عندي – غير سديد، فمع التسليم بنظرية المقارنة هذه – وهي محل جدل كما هو معلوم – فإنا ننكر تأدية دليل الجويني إلى مطلوبه، ذلك أن طلب القيام من القاعد الذي لا يقدر على القيام حال قعوده: يتعلق بأمر ممكن في الجملة، أعني هذا القيام، فأين هذا من الجمع بين الضدين، مهما حاول الجويني عبثًا إقناعنا بأنهما سواء؟

أما الغزالي فقد سلك في الاستدلال على نفس القضية مسلكًا مختلفًا، ألا وهو الانزلاق من التكليف بالمحال لغيره – في الصورة الأولى من صور التكليف بما لا يطاق – إلى المحال لذاته، إذ هما في امتناع الوقوع سواء، ولقد صنع الآمدي في غاية المرام ص٢٤٥ نفس الصنيع قائلًا (ومن جحد ذلك فليسأل الله تعالى أن يرزقه عقلًا)!!.

وهذا الانزلاق عندي غير سديد أيضًا، فالمحال لغيره – كما لا يخفى – أمر ممكن في ذاته، وقد عرضت له الاستحالة من خارج، ولكونه ممكنًا صح التكليف به، فالتكليف فيه مناطه الإمكان، فأين هذا من المحال لذاته، وأنى يصح به تكليف؟

ثانيًا: أما ثاني الاختلافين فيدور حول ثمرة تكليف العبد بالجمع بين الضدين، إذ كيف (يأمر) الله تعالى العبد بذلك المحال، والأمر يتطلب إرادة تنفيذ ذلك الأمر، وإرادة المستحيل مستحيلة؟

ههنا نجد الجويني – في الإرشاد ص٢٢٧ – يلجأ إلى ما تقرر في مذهب الأشاعرة من عدم تلازم الإرادة والأمر، (فليس كل مأمور به مرادًا للآمر).

وعندي أن صنيع الجويني ههنا أيضًا غير سديد، فالرب تعالى – وإن كان يأمر الكافر بالإيمان مع كونه – سبحانه – لا يريد وقوع الإيمان منه، لكن الإيمان – في حد ذاته – (مما لا يعجز عنه الكافر) على حد تعبير الإمام الأشعري، إذ هو ممكن في الجملة، فأين هذا من طلب جمع الضدين؟

أما الغزالي فإنه يصطنع في هذا الصدد – في الاقتصاد ص١٥٠ – مسلكًا آخر – هو عندي أيضًا – غير سديد، إذ إنه يعمد إلى تحليل مفهوم التكليف تحليلًا شكليًا إلى عناصره الأولى، لينتهي إلى أن شرط المكلف به أن يكون (مفهومًا) فقط، دون أن يكون (ممكنًا)، ولا يخفى عليك أن هذا الكلام يتعلق بصيغة التكليف دون فحواه، فالتكليف يقتضي استطاعة المكلف إنفاذ ما كلف به – ولو في الجملة – وشرط هذا أن يكون (ممكنًا)، ولو في الجملة كذلك.

ولو كان التكليف بهذه المثابة التي انتهى إليها الغزالي في هذا التحليل الشكلي لكان بمثابة الأمر الذي قصد به التعجيز، كما في قوله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ أو التحدي بمعارضة =

تجد هذا الإدبار أول ما تجده لدى الجويني في البرهان، فلا يصح القول - عند الجويني - بأن الله تعالى قد كلف أحدًا بأن يصدق أنه لا يصدق، (بل الذي كلف به - أبو جهل- إنما هو الإيمان به تعالى وتصديق رسله والتزام شرائعه، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق.. فلا..).

لم يكن حل الجويني هذا بريئًا من المآخذ[1]، ومن ثم فقد انتهج الغزالي في المستصفى - حيث أدبر - نهجًا مختلفًا، فالتكليف بالمحال لذاته - كالجمع بين الضدين - ليس مرفوضًا عنده لقبحه عقلًا - كما يقول المعتزلة - بل لأن المحال لذاته لا وجود له في العقل حتى يتأتى طلبه والتكليف به، (إن المحال لا مثال له في النفس، فلا مثال له في الوجود)[2] فلا يتصور إذن أن يكون مطلوبًا بالتكليف.

ولم يكن حل الغزالي هذا - بدوره - خلوًا من الإشكالات، إذ كيف يقال: إن المحال لا تصور له في النفس؟ وكيف يتأتى الحكم عليه بالاستحالة وهو بهذه المثابة؟

=

القرآن الكريم، قارن العقائد النسفية ج١ ص١٥٥، وشرح المقاصد ١٤٤ ج٢، وأيضًا: ابن حزم في الفصل ص٨٤ مجلد٣، ثم قارن المستصفى ص٨٧ مجلد أول حيث ينتقد الغزالي ما سبق له هو نفسه أن أدلى به فيما يتعلق بهذا التحليل الشكلي لمفهوم التكليف بنفس هذا الانتقاد الذي أدلينا به تقريبًا!

(١) الجويني: البرهان ص١٠٤ مجلد أول، ولعل السعد في شرح المقاصد ص١١٥ ج٢ كان أبرز الناقدين، فقد ذكر هذا الحل غفلًا عن صاحبه، ثم عقب عليه قائلًا: (وفيه نظر؛ لأن الكلام فيمن وصل إليه هذا الخبر، وكلف التصديق به على التعيين)، وقارن حاشية الخيالي على النسفية ص١٥٥ ج١.

(٢) الغزالي: المستصفى ص١٨٠ وما بعدها مجلد أول.

يجيء الآمدي - في الإحكام حيث أدبر أيضًا - فيبحث لهذا الإشكال عن حل ملائم، إن المستحيل عنده - كما هو عند الغزالي - لا تصور له في النفس، فلا يتأتى أن يكون مطلوبًا بالتكليف، سواء في طرف الإيجاب أو السلب، فكيف يحكم عليه بالاستحالة حينئذ؟

يجيب الآمدي قائلًا: إن الجمع المحكوم بنفيه إنما هو الجمع المعلوم بين المختلفات التي ليست متضادة، ولا يلزم من تصوره منفيًّا عن الضدين تصوره ثابتًا لهما، وهو دقيق، فليتأمل[١].

ومفاد هذا التقرير: أن الذهن يتصور أمرين مختلفين - كالسواد والحلاوة - ثم يتصور الجمع بينهما ممكنًا وواقعًا، ثم ينتقل من هذا الجمع الممكن إلى الأمرين المتضادين - كالنفي والإثبات - فيحكم بأن الجمع بينهما ليس كذلك، بل الجمع بينهما منفي، فالحكم على المستحيل بالاستحالة إنما يكون على سبيل التشبيه، أو على سبيل النفي.

هذا التقرير هو ما ترجمه صاحب المواقف، وصاحب المقاصد، اعتمادًا على ما قاله ابن سينا في الشفاء، وهذا التقرير أيضًا هو ما بنى عليه الرجلان نظرتهما إلى قضية التكليف بالمحال برمتها، وهي نظرة تتسم - فيما نرى - بقدر من التبسيط الذي يدعو للدهشة[٢]!!

---

(١) الآمدي: الإحكام ص١٠٣ مجلد أول.

(٢) انظر شرح المواقف ص٢٠١ ج٨، وشرح المقاصد ص١١٤ ج٢ لكي ترى أن العضد - وتابعه السيد والسعد - قد جعلوا مرتكز الخلاف بين القائلين بالتكليف بالمحال، والنافين له: يدبر حول إمكانية تصور المحال، أو عدم إمكانية تصوره، وبعبارة المواقف (جواز التكليف به فرع تصوره) فمن أجاز التكليف به أجازه بناءً على أنه ممكن التصور، وإلا لما أمكن الحكم عليه =

ثم ماذا في الإمام الرازي؟ ذلك الذي ثبتت قدماه على موقف واحد، لم يتزحزح عنه قيد أنملة؟

إنا لنجد عنده - في كل ما نعرف من كتبه - إصرارًا وإلحاحًا على وقوع التكليف بالمحال لذاته، مرتكزًا في ذلك على عدة حجج هي عنده من قبيل (القواطع العقلية) على حد تعبيره في المحصول، أهمها قضية (صدق بأنك لا تصدق)!

فأولئك الذين أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون: هم مكلفون بالإيمان قطعًا، وهذا الإيمان معتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومن ضمن ما أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات![1].

=

بالاستحالة، وأما من منع التكليف به: فقد منعه باعتبار أن طلبه يتوقف على تصوره واقعًا، وهو منتف (وقارن حاشية العطار على الخبيصي ص١٦٠) ولعلك قد أدركت مما سلف أن النزاع حول التكليف بالمحال أعمق مدى من أن يكون (فرع تصوره)، ولقد عبر أحد المحشين على النسفية عَمّا شَعَرْنَا بِهِ بقوله: (لقد تمايل كلام صاحب المواقف، (ص٢١٠ مجلد٢).

أما السعد فقد أورد هذا الذي قال صاحب المواقف بحذافيره، غير أنه ما لبث أن عرض للقضية عرضًا يكشف عن جلية الأمر فيها من خلال كلام الجويني في الإرشاد، والرازي في المطالب، لكن كان الأحرى به - وقد فعل ذلك - أن لا يورد كلام العضد دون تنبيه، أما صاحب مسلم الثبوت فقد أرجع استحالة التكليف بالمحال - لا إلى (استحالة تصوره) - بل إلى (استحالة تصوره واقعًا)، وبين الأمرين فرق.. (مسلم الثبوت ص١٢٣ وما يليها)، وهذا ما فعله السيد الشريف في شرحه على المواقف حين قال، وهو - أي التصور على وجه الوقوع والثبوت - منتف هاهنا، ص٢٠١ ج٨.

(١) تجد هذا في المطالب العالية ص٣٠٦ مجلد٣، وص٤٨ مجلد٩، كما تجده في المعالم ص٨٥ بنصه تقريبًا، وأيضًا في المحصل ص٢٠٢، وجواب الطوسي في التلخيص عنه لا يشفي غليلًا، لأنه جعل القضية متعلقة بمجرد سبق العلم الذي لا ينفي الاختيار، وهو ما لا ينازع فيه الرازي كما =

بل إن هذه القواطع العقلية التي تدل على التكليف بالمحال هي - فيما يرى الرازي في المحصول - من الجلاء والوضوح بحيث ينبغي تأويل الظواهر النقلية التي قد يتبادر منها خلاف ذلك، إذ القواطع العقلية - كما يقول في المحصول أيضًا - لا تعارضها الظواهر النقلية، بل نعلم من وجود تلك القواطع أن هذه الظواهر مؤولة، ولا حاجة بنا إلى تعيين تأويلها!![1]

يأتي ذلك في سياق حديث الرازي عند قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وغيرها من الآيات التي تدل على نفي الحرج، ودفع المشقة، كقوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله جل شأنه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فظواهر هذه الآيات لها (تأويل في الجملة، سواء عرفنا ذلك أو لم نعرفه، وحينئذ فلا يحتاج إلى الخوض فيها على سبيل التفصيل)[2]!!.

بل إن المتبادر من هذه الآيات الكريمة - وهو رفض التكليف بما لا يطاق - معارض عند الرازي - بالمفهوم من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ

=

علمت، لكنه غير داخل في قضيتنا، وهو شبيه بالجواب الذي ذكره الأمير ص٤٦ من حاشيته على الجوهرة، ثم أعرض عنه، ثم تجد هذا أيضًا لدى الرازي في الأربعين ص٣٢٩ ج١، في سياق تقليده لقول المعتزلة باستقلال العبد بفعله، وكذلك صنع في تفسيره في أواخر سورة البقرة.

أما في المحصول ص٣٧٩ وما بعدها - الجزء الأول - وهو من كتبه الأصولية - فقد كان المتوقع منه - باعتباره بحثًا في الفرعيات - أن يتنصل فيه من التكليف بالمحال، متأسيًا في ذلك بصنيع الجويني، والغزالي، والآمدي، كما قلنا في هامش قريب، لكن الرازي ظل هو الرازي حتى في محصوله، بل إنه جمع في المحصول عددًا من الأدلة، نثرها في كتبه الأخرى مفرقة!!

(١) المحصول ص٣٧٧ الجزء الأول.

(٢) التفسير الكبير ص151 ج1

لَنَا بِهِۦ﴾ إذ لو لم يكن التكليف بما لا طاقة لهم به: جائزًا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى[1][2].

---

(١) المحصول: نفس الصفحة، وقارن الأحكام للآمدي ص١٠٥ مجلد أول، ففيها بيان وافٍ لهذه المعارضة.

(٢) التفسير الكبير ص١٥٨ ج١، ولقد تناول المتكلمون الآيتين الكريمتين في ختام سورة البقرة تناولًا مستفيضًا نوجز لك بعضه، أما الآية الأولى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ فهي دالة كما يقول كثيرون على نفي (وقوع) التكليف بما لا يطاق، وليست دالة على نفي الجواز (الأحكام للآمدي ص١٠٥، مجلد أول، والمقاصد ص١١٤ ج٢، والتلويح ص١٩٧ ج١).

بل إنها كما يرى العصام (في حاشيته على النسفية ص٢١٠ مجلد٢) ليست دالة على نفي الوقوع في الحال والاستقبال جميعًا، بل هي دالة على نفي الوقوع في الاستقبال فحسب، أما دلالتها على نفي الوقوع في الحال فإنما يتم (لو لم يكن الزمان المستقبل مرادًا، أو لم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار، ودون بيانهما خرط القتاد) فتأمل هذه العبارة الثمينة ودقق فيها النظر.

أما الآية الثانية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ فالمجيزون للتكليف بما لا يطاق يفهمون أن المطلوب فيها بالدعاء هو عدم (تكليف) ما لا يطاق، أي أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ معناه (لا تكلفنا)، والرازي يقرر هذا المعنى في تفسيره تقريرًا دقيقًا، وحينئذ فهي دالة على (جواز) التكليف بما لا يطاق، لأن المستحيل لا يسوغ الدعاء بنفيه، فلا يقال مثلًا: (رب لا تجمع بين الضدين)، كما يقول الرازي، إذن فلو لم يجز التكليف بما لا يطاق لاستحال سؤال دفعه، على حد تعبير الغزالي في الإحياء ج١ ص١٠٤.

لكن يعكر على هذا ما قاله القاضي عبدالجبار في (تنزيه القرآن عن المطاعن ص٥٥) (سلمنا أنها للتكليف لكن ليس ما يجوز الدعاء به يجوز وقوعه كقوله تعالى: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ وتجد هذا أيضًا (ص٣٦٢ من إيثار الحق) وإن كان الرازي في تفسيره ص١٥٩ ج١ قد أجاب عن هذا: بأن الأصل أن فعل الشيء إذا كان ممتنعًا فإنه لا يجوز طلب الامتناع عنه على سبيل الدعاء والتضرع، فلا يقال مثلًا: رب لا تقلب القديم محدثًا!!

لكن هذا الأصل قد يكون متروكًا في بعض الصور لدليل مفصل، فلا يسوغ تركه في سائر الصور بغير دليل، ثم هي أعني هذه الآية الكريمة أيضًا دالة على وقوع التكليف بما لا يطاق، لأنه يستعاذ عما وقع في الجملة، لا عما أمكن ولم يقع أصلًا (قارن شرح المقاصد ص١١٥ ج٢). =

ثم نقول: لقد أضحى لزامًا على الآمدي - وقد أنكر - في الإحكام - التكليف بالمحال لذاته - أن يأخذ على عاتقه تفنيد (قواطع) الرازي هذه، وبخاصة معتمدها الرئيس، وهو قضية (صدق بأنك لا تصدق)، فأدلى في هذا الصدد بحلول عدة(١)، كررها من جاء بعده، دون إضافة حينًا، ومع نوع إضافة حينًا!!

فمن الممكن أن يقال دفعًا لهذه القضية: إنه بالنسبة لأبي لهب فإن غاية ما ورد فيه هو قوله تعالى: ﴿سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ﴾ وليس في هذا ما يدل على الإخبار صراحة بعدم تصديقه للنبي مطلقًا، إذ لا يمتنع تعذيب المؤمن، أما من أخبر عنهم سبحانه بأنهم لا يؤمنون - كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ فيمكن حمله على تقدير عدم إيمانهم، أو بتقدير عدم هدايته تعالى إياهم للإيمان.

ومن الممكن أن يقال: إن هؤلاء الذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون: لم يكلفوا تصديق النبي فيما أخبر عن عدم تصديقهم، وحينئذ فهم لم يكلفوا بأن يصدقوا أنهم لا يصدقون، وهم مكلفون بما عدا ذلك[٢]!!.

=

وفي مقابل هذا الاتجاه حرص المانعون للتكليف بما لا يطاق على إخراج دلالة الآية الكريمة من باب التكليف جملة، فالدعاء فيها متعلق بالعوارض والبلايا تارة، (السعد: شرح المقاصد ص١١٥ ج٢) أو بعقوبة التفريط في المحافظة على التكاليف تارة أخرى (الزمخشري ص٣٣٣ ج١).

ولقد أورد الآمدي (في الأحكام ص١٠٤-١٠٥ مجلد أول) احتمالات أربعة قد يوردها المانعون، ثم أجاب عنها إجابة مفصلة، ثم انظر أخيرًا ما تعقب به الرازي هذا الفهم المقابل للآية الكريمة، ثم ما تعقبه به أيضًا العصام في حاشيته على النسفية ص٢١٠ مجلد٢.

(١) الآمدي: الإحكام ص١٠٤ مجلد١.

(٢) وهذا الحل (في غاية السقوط) على حد تعبير السعد (مقاصد ص١١٥ ج٢)، إذ معناه تجزئة مفهوم الإيمان، واختلافه باختلاف الأشخاص، كما أنه يستلزم اختلال تعريف الإيمان بأنه

=

ومن الممكن أن يقال: إن المحال هو أن يؤمن هؤلاء بجزئية خاصة (هي أنهم لن يؤمنوا) وهم لا يكلفون بالإيمان بهذه الجزئية الخاصة إلا إذا وصلت إليهم تفاصيل الإيمان، وفي ضمنها هذه الجزئية، أما قبل ذلك فهم مطالبون بالإيمان الإجمالي، إذ الإيمان هو التصديق إجمالًا فيما علم إجمالًا، وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا[1].

ومن الممكن أن يقال: إن من الجائز أن لا يخلق الله تعالى في نفس هؤلاء المخبر عنهم بعدم الإيمان: العلم بالعلم، فلا يجد أبو لهب - مثلًا -، لو آمن، من نفسه خلافه[2].

=

التصديق (بكل) ما أخبر به النبي ﷺ، وهذا الحل قريب مما أشار إليه صاحب مسلم الثبوت (ص١٢٧ ج١) من أن التكليف تصديق بالأحكام لا بالأخبار، وفي هذا ما فيه.

(١) التلويح ص١٩٧ مجلد أول، والخيالي على النسفية ص١٥٥ مجلد أول، ويعكر على هذا الجواب أيضًا ما ذكره السعد في شرح المقاصد (١١٥ ج٢) في (أن الكلام فيمن وصل إليه الخبر أنه لا يؤمن، وكلف التصديق به على التعيين).

وإنني لأعجب من السعد، فهو قد أخرج المحال لذاته ابتداءً من موطن النزاع، وجعله من المتفق على عدم التكليف به، متابعًا في ذلك كلام العضد في المواقف، ثم حين تناول أقوال الجويني في الإرشاد والرازي في المطالب، تلك التي تثبت كون التكليف بالمحال واقعًا، تركها دون تفنيد يذكر، أما فيما يتعلق بقضية (صدق بأنك لا تصدق) فقد أدلى فيها بالجوابين السابقين، ثم ضعفهما كما رأيت، وترك القضية كالمعلقة، وأحرى بمن يفعل هذا أن يتراجع عن متابعته للعضد في إخراج المحال لذاته من موطن النزاع... فتأمل، ثم قارن ذلك بما ذكره صاحب مسلم الثبوت ص١٢٨ ج١ فهو هام.

(٢) حاشية الخيالي على النسفية ص١٥٥ مجلد أول، وهذا قريب مما قرره السبكي في شرحه لجمع الجوامع ص٢٠٩ ج١ من أن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن: لم يقصد إبلاغه ذلك حتى يكلف بالتصديق دفعًا للتناقض، وإنما قصد إبلاغ غيره، وإعلام النبي ﷺ بذلك لييأس من إيمانه، كما

=

ومفاد هذا الحل أن تصديق أبي لهب بأنه لا يؤمن: مناف لعلمه هو نفسه بأنه يؤمن، فيجوز أن يؤمن، ثم يحجب عنه العلم بأنه مؤمن، فيصدق بعدم إيمانه، دون (علم) بذلك!![1].

ومن الممكن أن يقال أخيرًا: إن أحدًا من هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون: لا يعلم أنه (لن يؤمن) على وجه الجزم والتحقيق إلا عند الموت، وفي هذه اللحظة فقط يصدق عليه أنه قد كلف بأن يصدق أنه لا يصدق، ولكن التكليف حينئذ ممتنع لعدم الفائدة!!، أما قبل آن الموت فهو مطالب بالإيمان (بكل) ما جاء به النبي، لأن العلم بأنه (لن يؤمن): غير حاصل له تحقيقًا آنئذ[2].

تلك أمهات المقالات التي قيلت تفنيدًا (لقواطع) الرازي.. فاختر لنفسك منها ما يحلو!!

(الصورة الثالثة)

(نظرية الترك والاشتغال بالضد)

رأينا في تضاعيف الحديث عن الصورة الثانية كيف كان هدم جدار الوجوب الاعتزالي هو الشغل الشاغل للإمام الأشعري منذ انشقاقه عن مذهب المعتزلة،

=

أوحي إلى نوح عليه السلام: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦]، وقارن حاشية البناني على جمع الجوامع ص٢٠٩ أيضًا.

(١) حاشية الأمير على عبدالسلام ص٤٦.

(٢) هذا الحل أشار إليه الرازي نفسه في تفسيره الكبير ص١٥١ ج١ باعتباره قول (طائفة من قدماء أهل الجبر)، وبلوره البيضاوي في مرصاد الأفهام، واختاره العضد في شرح المختصر (إشارات المرام للبياضي ص٢٥١).

وقلنا: إن تقرير (الإبانة) بوقوع التكليف بالمحال: يعد ضربًا من ضروب هذا الهدم، اصطبغ بالحدة التي تصطبغ بها ردود الأفعال عادة، ولذلك فما لبث الأشعري أن عدل عنه إلى ضرب آخر من ضروب التكليف بما لا يطاق، أكثر حنكة، وأبعد منالًا.

فإلام عدل؟

إن لديه أصلين شهيرين أراد لهما - فيما تأكد لدينا بعد طول روية - أن يؤخذا في سياق واحد، متتابعين ملتئمين، كما فعل هو نفسه في اللمع ورسالة الثغر، لكي يؤديا في النهاية إلى مؤدى واحد وفي نَفَس واحد.

أما أولهما: فهو الكسب، ويلوح لنا من تأمل كلام الأشعري أنه أراد أن يبرز به: (الجهد الإرادي) الذي يسهم به المرء في أفعاله، فهذا الجهد الإرادي ليس البتة (خلقًا) للفعل كما تزعم المعتزلة، بل هو - أعني الكسب - أن (الشيء - أو المفعول - قد وقع من المكتسب له بقدرة محدثة)، فمن كفر فقد كفر بقدرة محدثة، ومن آمن فقد آمن بقدرة محدثة، والله تعالى هو الذي خلق تلك القدرة المحدثة، وخلق مفعولاتها، بل لقد خلقها قدرة على مفعولاتها، وخلق مفعولاتها واقعة معها، لكن الكل - القدرة والمقدورات، والفعل والمفعولات - بخلق الله تعالى وإيجاده[(١)].

هذا هو الأصل الأول من الأصلين، بعبارة الأشعري نفسه قبل أن تتناوشها أفاعيل الرواة، فتذهب بها كل مذهب، وها أنت ترى فيه إثباتًا (لإيقاع) من العبد، وإثباتًا لقدرته على هذا الإيقاع، وإثباتًا لكون ما وقع مقارنًا لتلك القدرة:

---

(١) الأشعري: اللمع ص٧٣، ٧٤، ٧٦، ٩١ حيث يقول: (إذ كان المكتسب مكتسبًا للشيء، لأنه وقع بقدرة عليه محدثة) وانظر أيضًا: مجرد المقولات لابن فورك ص٩٢، ٩٤.

فقد وقع مقدورًا لها، شريطة أن يتم كل ذلك بعيدًا عن نطاق الإيجاد والخلق والاختراع، فكل ذلك لا يناط إلا بالقدرة القديمة وحدها، ودون سواها.

هذا هو - بإجمال شديد - الأصل الأول من الأصلين الشهيرين.

أما الأصل الثاني فهو إجابة الإمام الأشعري عن تساؤل هام.. فماذا عن تلك القدرة المحدثة التي وقعت المفعولات معها؟

يجيب الأشعري قائلًا: إنها (مع الفعل) و(للفعل).

إنها (مع الفعل)، أي مقارنة له، لا سابقة أو متقدمة، ولا متأخرة أو لاحقة، ثم إنها (للفعل) أي أنها قدرة على المقدور المعين الذي تقارنه وحده، وليست القدرة عليه وعلى ضده أو بديله.

يؤصل الإمام الأشعري للشق الأول من هذين الشقين بأصلين، أولهما: عدم بقاء العرض زمانين، وثانيهما أن القدرة الحادثة عرض، فهي إذن لا تبقى زمانين[١].

فلو كانت القدرة متقدمة على الفعل - كما يذهب المعتزلة - للزم أن لا تبقى إلى الوقت الثاني من حدوثها، بل تنعدم حالتئذ، أي تنعدم حال إنجاز الفعل، أي أن الفعل سيقع آنئذ بلا قدرة[٢]!!

---

(١) الأشعري: اللمع ص٩٣، ٩٤، والتمهيد للباقلاني ص٣٢٥-٣٣٦ والإنصاف ص٤٧، وغير ذلك مما يشيع في مصادر الأشاعرة كثيرًا.

(٢) بل إن الأشعري (اللمع ص٩٢) ليضيف إلى ذلك - في مهارة جدلية فائقة - أنا لو تصورنا - أن يستمر انعدام القدرة هنا، لجاز أن يفعل الفاعل بقدرة انعدمت منذ مائة سنة مثلًا، ولجاز وقوع الإحراق بحرارة نار متقدمة وقد قلب الله النار بردًا، ولجاز وقوع القطع بحد سيف منعدم وقد قلب الله السيف قصبًا!! وسنرى الغزالي يستخدم هذه الحجة ببراعة فيما بعد.

وهكذا انقلبت الحجة ضد المعتزلة، وأصبحت القدرة المتقدمة - التي عضُّوا عليها بالنواجذ - هي التي تقضي على الجانب الإرادي في الفعل البشري، وأضحى جعلها مدارًا للتكليف هو الذي يؤدي إلى أن يكون تكليفًا بما لا يطاق!!

وعلى أية حال... فقد تعرض هذا الانقلاب - أو الجواب بالقلب - إلى كثير من أوجه النقاش، قبولًا ورفضًا، وتعديلًا وتجريحًا[١]!

وعلى نفس التأصيل السابق يبني الأشعري الشق الثاني من قضية القدرة الحادثة أعني كونها (للفعل) وحده دون مقابله، فيرفض أن تكون تلك القدرة المقارنة لمقدورٍ ما: قدرة عليه وعلى ضده، فالقدرة الحادثة توجد (مع) مقدورها المعين فحسب، بل إن مجرد تصورها موجودة (مع) المقدورين جميعًا في آن واحد: كافٍ في الحكم باستحالة ذلك، ولهذا فإن القدرة القديمة التي هي (صفة) وليست (عرضًا) لا تقارن مقدوراتها، بل تتقدمها، وهي لذلك قدرة على تلك المقدورات جميعًا[٢].

هذه - بإجمال شديد - نظرية الأشعري في القدرة الحادثة، أسس الأشعري بنيانها من خلال مواجهته المباشرة للفكر الاعتزالي الجبائي، والتزم بما يلزم عليها من لوازم[٣]، لكن بعض أخلاف الأشعري، ما لبثوا أن تسللوا عنها لواذًا، كما سوف تعرف بعد قليل.

---

(١) انظر مثلًا: المحصل للرازي ص١٠٥ وما بعدها، ثم انظر انتقاد الطوسي الثاقب لهذا الجواب بالقلب (تلخيص المحصل ص١٦)

(٢) اللمع ص٩٥، والتمهيد ص٣٢٩، والإرشاد ص٢٢١.

(٣) من أبرز تلك اللوازم: التزام أن مقابل القدرة - أعني العجز - مقارن هو أيضًا - مثله في ذلك =

ولا تظنن أن الإمام الأشعري قد ابتكر نظرية مقارنة القدرة الحادثة للمقدور من عند نفسه، فلقد كان الإمام أبو حنيفة له سلفًا ومثلًا، حيث يقول في الوصية: نقر أن الاستطاعة مع الفعل، لا قبله ولا بعده، لأنها لو كانت قبله: لكان العبد مستغنيًا عن الله تعالى وقت الحاجة، وهذا خلاف حكم النص لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨].

وعلى هذا فقد درج الحنفية بأسرهم على القول بمقارنة القدرة الحادثة للمقدور(١).

بيد أن جمهرة الحنفية - باستثناء أبي منصور الماتريدي نفسه - قد ذهبت في الشق الثاني من قضية القدرة الحادثة: مذهبًا مختلفًا وهو أن تلك القدرة المقارنة - لا المتقدمة - صالحة للضدين معًا، اعتقادًا منهم بأن هذه الصلاحية للضدين كفيلة بأن تجعل مذهبهم إثباتًا لأمرٍ بين أمرين: التفويض المطلق، والجبر المطلق(٢)، وسوف نشير إلى هذه النقطة في سياق آخر قريبًا.

=

كمثل القدرة – للمعجوز عنه، وقد: (جبن بعض الأصحاب) – على حد تعبير الجويني في الإرشاد ص٢٢٢ عن هذا الالتزام، فحكم بتقدير العجز على المعجوز عنه، لكن الجويني دافع عن هذا الالتزام بشدة (ص٣٠٧ الإرشاد) ثم انعكس هذا الالتزام على تعريف الأشاعرة للمعجزة (شرح المقاصد ص١٣٠ مجلد ثان) ثم قارن بذلك كله (المحيط بالتكليف لابن متويه ص١٩٥، وأيضًا النبوات لابن تيمية ص٤٢).

(١) شرح الوصية: لأكمل الدين البابرتي (لوحة٣٦ مخطوط) والبياضي: إشارات المرام ص٢٤٥، وبإمكانك أن ترى الماتريدية يقفون – إلى جوار الأشاعرة – في الدفاع عن هذه القضية، فهذا هو أبو منصور الماتريدي (في التوحيد ص٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٢) يوجه إلى المعتزلة في قولهم بتقدم القدرة: نفس سهام الأشاعرة. وكذلك يفعل أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة (لوحة ص١٢٥، وما بعدها – مخطوط) حيث يسمي المعتزلة بناءً على قولهم هذا (المعتزلة المجبرة)!!

(٢) يقول الإمام أبو حنيفة في الفقه الأبسط: (والاستطاعة التي يعمل بها العبد: المعصية هي بعينها =

أما أبو منصور الماتريدي نفسه فقد انتهج نهجًا مخالفًا لرأي تلك الجمهرة، ولقد كان في ذلك موفقًا أشد توفيق، فهو يميل ميلًا عظيمًا إلى أن القدرة لا تصلح للضدين، بل هي صالحة لمقدورها المعين، المقارنة له فحسب[1]، وهذا هو

= تصلح لأن يعمل بها الطاعة)، ويمكن فهم الاستطاعة التي تشير إليها هذه العبارة على أنها الاستطاعة المتقدمة – أي سلامة الأسباب والآلات التي يؤدى بها الفعل، والتي لا نزاع لأحد في كونها متقدمة وصالحة للضدين – كما سنرى قريبًا، لكن جمهرة الحنفية قد فهمتها على أنها الاستطاعة المقارنة، وتردد هذا الفهم في معظم مصادرهم، كالكفاية والتعديل، والاعتماد، والتبصرة، (إشارات المرام ص٤٤٣) معزوًّا تارة إلى أبي حنيفة نفسه، وإلى القلانسي والبغدادي تارة أخرى، بل إن صاحب المواقف (ص١٠٣ ج٦) قد عزاه إلى كثير من الأشاعرة.

.. أقول – ولعلي على صواب فيما أقول – أو ليس القول بتعلق القدرة بالضدين معًا – حال المقارنة – يعني لزوم اجتماعهما؟ أو ليس القول بتعلق القدرة بالضدين معًا – حال المقارنة – يلزم منه وجود قدرة التوفيق للإيمان: من الكافر في حال كفره، ووجود قدرة الخذلان: من المؤمن في حال إيمانه، أو ليس الجمع بين القول بتعلق القدرة بالضدين معًا، ثم القول بمقارنتها للمقدور في الآن نفسه: جمعًا بين متنافيين؟

إذن فلا يمكن لهذا الجمع أن يستقيم إلا بضرب من التأويل، مفاده أن القدرة المقارنة – التي قيل إنها قدرة على الضدين: هي قدرة عليهما – على البدل – لا.. معًا، بمعنى أنه لا يجب معها صدور الفعل، بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضًا، قارن (إشارات المرام ص٢٤٦، واختلافات الأشاعرة والماتريدية ص١٤ وص٢٧، ٢٨، وأيضًا شرح المواقف ص١٠٣ ج٦).

وأنت ترى في هذا التأويل خلطًا بين القدرة السابقة والقدرة المقارنة، وأنت ترى أيضًا أن هذا التأويل يؤول إلى أن القدرة المقارنة ليست إلا على ضد واحد بمقتضى البداية، ففيم النصب إذن؟

ولقد انتقد القاضي عبدالجبار (ص٣٩٨ شرح الأصول) هذا الجمع بين المقارنة والصلاحية للضدين، بعد نسبته إلى ابن الراوندي، وكذلك فعل السعد في شرح العقائد النسفية ص١٥٣ مجلد أول، فتأمل ما قالاه بأناة، فهو أدنى إلى الحق، وأقرب إلى الصواب.

(١) فإنك تراه (في التوحيد ص٢٦٣) ينسب القول بصلاحية القدرة للضدين إلى (أبي حنيفة =

عين موقف الإمام الأشعري، وسيثمر الاتفاق بينهما - في هذه النقطة - اتفاقًا مماثلًا في أخذهما بنظرية (الترك) على النحو الذي سنراه، إذ لا تنهض نظرية (الترك) إلا بناءً على أن القدرة مقارنة لمقدورها المعين لا تتعداه، وبغير هذا لا تقوم لها قائمة.

مهما يكن من شيء.. فهذان هما أصلا الإمام الأشعري: الكسب، والقدرة المقارنة، بل هما أيضًا أصلان للإمام أبي منصور الماتريدي، وهما - بالإضافة إلى ذلك - أصلان ينبغي - كما قلنا ونقول - اعتبارهما جميعًا لا أشتاتًا، وجمعهما في سياق واحد، ولعل ما حاق بكسب الأشعري من الانبهام وغموض المأخذ: مرده - في الجملة - إلى الفصم بين هذين الأصلين المرتبطين بعروة وثقى لا انفصام لها.

=

وجماعته)، ثم يعقب قائلًا: «وهذا الرأي أثبته جميع أهل الاعتزال عند التأمل، ويحقق عليهم القول بتكليف بما لا يطاق وذلك سببهم في القول بتقدم القدرة، وفي هذا التعقيب انتقاد من طرف خفي لهذا القول.

ثم إنك لتراه حين يورد الرأي المقابل - أي القول بأن القدرة صالحة لمقدورها المعين وليس للضدين معًا (ص٢٦٤ وما يليها) تراه يسرد الأدلة عليه بما لا يكاد يصعب معه اكتشاف ميله إلى القول به وتحبيذه إياه، أما في (تأويلات أهل السنة ص١٨٢ ج١) فهو يصرح بهذا تصريحًا، وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ حيث يقول: (إن للأخذ قوة غير التي للترك).

وبينما يصمت البياضي وشيخ زاده عن هذا الاتجاه المخالف من أبي منصور، فإن أبا المعين في التبصرة (مخطوط - لوحة١٢٠) يلحظ هذا الذي نشير إليه من اختلاف موقفه عن موقف الجمهرة في الحنفية، فيقول: (والشيخ أبو منصور ذكر الخلاف، وذكر حجج كل فريق، ولم يشتغل بالجواب، ولم يظهر أنه إلى أي قول يميل، لكن أكثر كلامه يدل على أنه يميل إلى أن القدرة لا تصلح للضدين).

وأكبر الظن عندي أنه لو جمع بين هذين الأصلين على النحو الأمثل لبرز إلى العيان حرص الإمامين الجليلين على الجانب الإرادي في الفعل البشري من جهة، ولفهمت قضية التكليف بما لا يطاق في هذه الصورة الثالثة على وجهها الذي ينبغي لها من جهة ثانية.

يتساءل الأشعري في اللمع، ويتابعه الباقلاني في التمهيد: (فإن قال قائل: أليس قد كلف الله تعالى: الكافر بالإيمان؟ قلنا له: نعم، فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاعه لآمن، فإن قيل: أفكلفه ما لا يستطيع؟ قيل: هذا كلام على أمرين: إن أردت بقولك إنه لا يستطيع الإيمان: لعجزه عنه: فلا، وإن أردت أنه لا يستطيع الإيمان: لتركه واشتغاله بضده فنعم)[1].

إننا هاهنا بإزاء تحليل موضوعي وظيفي صرف لماهية القدرة الحادثة، إذ هي مجرد عرض لا يبقى غير آن واحد من الزمان، ثم ينعدم، ففي هذا الآن المحدد: تكون القدرة الحادثة ملازمة لمقدورها المعين، ومساوقة له، ومشغولة به، وبعبارة واحدة (وجودها هو وجود مقدورها) على حد تعبير الأشعري[2].

لو لم يكن الأمر كذلك لجاز أن توجد تلك القدرة آنًا من الزمان ولا مقدور، بل آنين، بل آنات عدة، بل أن توجد إلى الأبد دون مقدور، فيكون صاحبها في هذه الحالة قادرًا لا مقدور له، فاعلًا غير فاعل، وتلك إذن ضرورة وظيفية للقدرة الحادثة، سبق أن حاول أبو هاشم الجبائي وتابعوه الفكاك منها، فتأدى بهم ذلك إلى التزام الذم على (لا فعل)!!، ومن أجل ذلك أطلق عليهم تندرًا: وصف (الذمية)[3].

---

(1) الأشعري: اللمع ص٩٩، ومجرد المقالات ص١١٩، والتمهيد للباقلاني ص٢٣٢.

(2) الأشعري: نفس المصدر ص٩٥.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق ص١١١، ولقد عد البغدادي هذه المقولة مما انفرد به =

في ضوء هذه الضرورة الوظيفية للقدرة الحادثة، تلك الضرورة التي تقتضي ملازمتها لمقدورها: يكون تكليف العبد - في آن الفعل - بما هو ضد هذا المقدور الملازم للقدرة - كتكليفه مثلًا بالإيمان لحظة ممارسته للكفر - تكليفًا بما لا يطيقه في هذا الآن، لأن قدرته (ممتلئة) بمقدورها المصاحب الملازم، وهو الكفر، لقد «ترك» هذا العبد الإيمان ضرورة حين انشغل بالكفر، وشغل قدرته به، لكنه لو أراد الإيمان ابتداء، وصرف قدرته إليه: لاستطاعه، ولانشغلت قدرته به، بل لما كان قادرًا على الكفر آنئذ!!

فلا يقال إذن: إن الكافر المكلف بالإيمان غير مستطيع للإيمان: إلاّ في آن واحد، هو آن تلبسه بالكفر، وهو في هذا الآن (تارك) للإيمان، وهو - فيما قبل هذا الآن - يملك من الجوارح والآلات ما يتمكن به من الإيمان لو صرف قدرته إليه، وهو - أعني هذا الكافر - غير عاجز في كل آن!!

وبعبارة واحدة: يمكن القول بأن الكافر حال كفره مكلف بالإيمان الذي لا يستطيعه آنئذ، لا لكونه عاجزًا عن هذا الإيمان، بل لأن قدرته مشغولة بضده أعني بالكفر!!

يتساءل الأشعري - وكذا الباقلاني - مرة أخرى قائلًا: (أيجوز أن يكلف الله تعالى بالشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز؟ قيل: لا... لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليترك، ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك، وكذلك العجز لا يوجد معه أخذ ولا ترك)[1].

=

البهشمية: دون غيرهم من المعتزلة!!.

(١) الأشعري: اللمع ص١٠١، الباقلاني: التمهيد ص٣٣٢.

الكافر إذن حين يكلف بالإيمان - في لحظة ممارسته للكفر - فهو مكلف بما لا يطيق حتمًا، نظرًا للضرورة الوظيفية للقدرة الحادثة، لكنه في عين تكليفه هذا بما لا يطاق: مكلف بما هو داخل في استطاعته وطاقته، لأسباب عدة، أولها: أنه قد صرف قدرته وإرادته ابتداءً صوب الكفر، ولو صرفها صوب الإيمان لاستطاعته، ثانيها: أن لديه قدرة سابقة هي بمثابة التوطئة للفعل، تتمثل في سلامة الأسباب والآلات، ثالثها: أنه يستحيل تكليفه لو كان ثمة عجز في تلك الآلات، فلا تكليف مع عدم الجارحة، ولا تكليف مع عدم القدرة أو انتفائها، رابعها: أن شرط التكليف - كما يقول صاحب المواقف بحق[1] - (أن يكون الأمر المكلف به - أو ضده - متعلقًا للقدرة)، فالإيمان مثلًا - وإن كان غير مقدور للكافر آن كفره، لكن ضده - أي الكفر - مقدور له حالتئذ بلا مراء.. وهل حصل هذا الضد - أعني الكفر - إلا (بترك) ذاك الضد، أي الإيمان؟

من الضروري عند الأشعري - نتيجة لهذا التحليل - أن يكون (الترك) هو مناط عقاب الكافر على كفره[2]، لأن عقوبة الكافر إنما تكون على ما استطاعه،

---

(١) شرح المواقف ص٩٧، ٩٨ ج٦ وهذا هو ما قاله السعد أيضًا في شرح المقاصد ص١٧٨ ج١ (إن القدرة عندنا: تعني كون المكلف به مقدورًا عليه في الجملة).

(٢) يقول البياضي في إشارات المرام ص٢٤٧: (إن الأشعري قد التزم العقاب على «الترك» للمأمور به، مع عدم القدرة عليه)، بينما جعل الماتريدية مناط العقاب هو القدرة السابقة، أي سلامة الأسباب والآلات التي هي بمثابة التوطئة للفعل، لأنها مناط التكليف، أما القدرة الحقيقية فهي خفية، فجعلت مظنتها - وهي السابقة - مناطًا، ثم قارن في هذا الصدد ما قاله صاحب المواقف ص٩٨ ج٦ (فترك الإيمان من الكافر حال الكفر إنما هو بقدرته)، واضمم إلى ذلك ما قال السعد في شرح المقاصد ص١٧٨ ج١ (وهاهنا قد تعلقت القدرة بترك الإيمان)، ثم قارن الامتداد الأصولي لنظرية الترك هذه في قضية (الأمر بالشيء.. هل هو نهي عن ضده) لدى الغزالي في المستصفى ص٨١ ج١ مثلًا.

وهو (تركه) للإيمان، أما تلبس قدرته بالكفر في آن الكفر فتلك ضرورة وظيفية للقدرة لا يستطيع الكافر منها فكاكًا، فكيف تكون مناط عقابه؟

إذن فيمكننا القول: إن الكسب الأشعري، والتكليف بما لا يطاق في صورته الثالثة، و«صرف القدرة»، و«شغل القدرة»، ونظرية «الترك»، كلها أوجه متعددة لنظرية الأشعري، يتأدى بعضها إلى بعض، ولا يفهم بعضها إلا بضميمة بعض!!

في رسالة أهل الثغر يؤسس الإمام الأشعري: دعائم نظرية متكاملة في «الترك» وشغل القدرة، فها هو يقول: (إن أبدان الكفار صحيحة، وآلات الفعل لما كلفوا به: موجودة، وقد مكنوا من هذا الفعل (أي فعل الإيمان)، فهم غير عاجزين عنه، ولا ممنوعين منه، وإنما أتوا في ذلك بإعراضهم عما أمروا به، وتشاغلهم بالكفر الذي آثروه عليه، وشغلوا قدرهم بكسبه، ولو كرهوا الكفر وما هم عليه من الإيثار له، وأرادوا الإيمان لقدروا عليه، وهذا لا يخرجهم عن صحة أبدانهم ولا يصيرهم إلى العجز الذي لا يصح معه فعلهم).

ثم انظر إليه إذ يقول: (وإنما يصح تكليفهم - أي الكفار - بالأفعال مع صحة عقولهم وأبدانهم التي يتأتى لهم الأفعال معها، أما كونهم غير قادرين على ما تركوا من الأفعال، وتشاغلوا عنه، فلا يخرجهم عن صحة أبدانهم، ولا يصيرهم إلى العجز الذي لا يصح معه فعلهم)[1].

في ضوء هذه النصوص المتضافرة: باستطاعتك أن تنظر إلى كفر الكافر من حيثيتين، من حيث ممارسة الكافر له وانشغال قدرته به. فيكون تكليف هذا

---

(١) رسالة أهل الثغر: ص٨٦، ٨٧ واضمم إلى ذلك قوله (في مجرد المقالات ص٩٣): (لا بد مع القدرة المكتسبة من إرادة المكتسب وعلمه).

الكافر بالإيمان حالتئذ: تكليفًا بما لا يطاق، إذ يكلف بالإيمان حين تكون قدرته (ممتلئة) بالكفر.

ثم من حيث أن هذا الكافر قد آثر كفره واختاره، وصرف قدرته صوبه، مع ما توفر له من سلامة الأسباب والآلات التي كان يتأتى معها أن يؤثر الإيمان، فيكون تكليف الكافر بالإيمان - نظرًا لهذه الحيثية الثانية - تكليفًا بما يطيقه ويقدر عليه بلا مراء.

فباختلاف الحيثيتين يكون التكليف (بما لا يطاق) في هذه الصورة الثالثة: مشمولًا (بما يطاق) ومحوطًا به[1]!!

---

(١) وبالنظر إلى هاتين الحيثيتين شاع في التراث الكلامي ما يمكننا تسميته تجوزًا (نظرية القدرتين أو الاستطاعتين)، فهناك الآلات والأسباب وصحة الأبدان والعقول، وهي سابقة على الفعل قطعًا، ويمكن تسميتها أيضًا قدرة واستطاعة، وهذه هي مناط التكليف، لأنها «مظنة» القدرة أو الاستطاعة المقارنة، مثلما قال الماتريدية، كما عرفت قريبًا، وهناك القدرة المقارنة التي لا تكون إلا في آن الفعل: لا قبله ولا بعده، فمن الحيثية الأولى تكون كل التكاليف تكاليف بما يطاق، ومن الحيثية الثانية تكون كل التكاليف أيضًا: تكاليف بما لا يطاق، ولا تعارض بين القولين تبعًا لاختلاف الحيثيتين، ولقد ألح الأشعري في اللمع عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على الاستطاعة المتقدمة، كالزاد والراحلة والمال، وعمم الجواب في كل مسألة في تكليف ما لا يطاق على هذا النمط (اللمع ص (١٠١، ١٠٥، ١٠٧).

ولعل اختلاف الحديثين هو ما جعل الرازي يقول في المحصل ص١٨٨: (وعندنا التكاليف بأسرها تكاليف بما لا يطاق) وفي موضع آخر جعل الرازي من تفرقة الأشعري هذه بين القدرتين: جمعًا بين مذهبه ومذهب المعتزلة (معالم أصول الدين ص٨٣) ثم تابعه في ذلك صاحب المواقف ص١٠٤ ج٦، وقارن شرح المقاصد ص١٧٩ ج٢، وشرح النسفية ص١٠٣ ج٢).

أما السعد فالعجب منه، إذ يقرر أن الاستطاعة السابقة هي مناط التكليف، ثم ينتقد ما ذهب إليه الأشعري بشأن الاستطاعة المقارنة، قائلًا ص١١٥ ج٢ مقاصد: (ولو صح هذان الوجهان لكان

=

ثم نقول: إن من المثير للاهتمام أن يقرر الإمام أبو منصور الماتريدي نظرية الترك وصرف القدرة هذه بقريب مما قرره الإمام الأشعري، وأن يؤسسها نفس التأسيس، أعني على أن القدرة الحادثة لا تصلح للضدين، بل هي صالحة لمقدورها المعين وحده.

انظر إلى أبي منصور وهو يقول: (وعندنا أن القدرة تحدث تباعًا على قدر حرص العباد واختيارهم وميلهم، فما لم يحدث (أي الإيمان من الكفار) فإنما لم يحدث بتضييعهم، إذ آثروا بدله (أي الكفر)، واختاروا الفعل الذي يدفعه).

ثم انظر إليه وهو يجيب على اعتراض المعتزلة على التكليف بما لا يطاق، بقولهم: إن للعاصي حين يسأل في الآخرة: لم لم تفعل كذا؟ أن يعتذر قائلًا: لأني لا أقدر عليه، وفحوى رد أبي منصور: أن هذا العذر إنما يصلح لمن منع من القدرة وحرمها، لا لمن ضيعها - أي بالاشتغال بضدها[1].

ثم انظر إلى قوله في تأويلات أهل السنة: (إن العبد متى اشتغل بفعل ما: صار مضيعًا لضده من الأفعال، لا أنه كان ممنوعًا عن الفعل الذي هو ضد هذا، فالكافر إذا آثر الكفر وأتى به: فقد صار باختياره الكفر مضيعًا لقوة الإيمان، لا أنه صار ممنوعًا عنها)[2].

=

كل التكاليف تكاليف بما لا يطاق) مع أن في اختلاف الحيثيتين مندوحة، ثم قارن انتقاد العصام في حاشيته على النسفية ص٢٠٩ مجلد٢، لإناطة التكليف بالقدرة السابقة واحرص عليه فهو نفيس، وقارن أيضًا ص٢٧١ ج٨ من مجموع الفتاوى لابن تيمية وأيضًا ص١٥ منها ج السنة الجزء الثاني.

(١) الماتريدي: التوحيد ص٢٦٦ وص٢٨٥.

(٢) نقلًا عن شيخ زاده في (اختلافات الأشاعرة والماتريدية - مخطوط) لوحة ٢٨.

إذن فالرجلان - أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي - متفقان على مجمل تلك الدعائم، وما بالهما لا يفعلان، وفي عبارة الإمام الأعظم في الفقه الأبسط: إيماءة موحية إلى ما اتفقا عليه (والعبد معاقب على «صرف» الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية)؟[١].

مجمل تلك الدعائم تتأدى عند الإمامين الأشعري والماتريدي إلى أن الكسب عبارة عن (جهد إرادي) يضطلع به العبد، فيصرف قواه الاختيارية صوب ما يؤثره ويختاره، معرضًا في الآن نفسه عن مقابله، «تاركًا» له، وحينئذ يخلق الله تعالى في العبد قدرة حادثة، ويخلق معها مقدورها الحادث مساوقًا ومصاحبًا.

في ضوء هذا فإننا إذا رتبنا مدراج الفعل المقدور بالقدرة الحادثة عند الإمامين الجليلين فسنجد أن أول تلك المدارج: هو سلامة الأسباب والآلات والجوارح التي يكون بها الفعل، ثم يكون ثانيها هو صرف العبد لبواعثه الداخلية صوب الفعل مؤثرًا له، شاغلًا قدرته به، تاركًا لضده أو لبديله، ثم يكون ثالثها: أن يخلق الله تعالى في العبد القدرة الملائمة لهذا القصد، التي هي شرط عادي للأمر الرابع: أعني أن يخلق الله تعالى الفعل المقدور نفسه مساوقًا لخلق تلك القدرة الملائمة، فيصير هذا الفعل المقدور داخلًا تحت القدرتين، القدرة القديمة، والقدرة الحادثة، لكن بمعنيين مختلفين، فهو تحت القدرة القديمة اختراعًا وخلقًا وإيجادًا، وتحت القدرة الحادثة اكتسابًا واقترانًا واتصافًا.

ولعل كثيرين من الأشاعرة قد فطنوا إلى هذه الدقيقة، فقالوا: إن أفعال العباد واقعة تحت القدرتين، وإن كان قد أسيء فهم هذه العبارة أحيانًا كثيرة[٢].

---

(١) نقلًا عن إشارات المرام: ص٢٥٩.

(٢) قارن مثلًا: شرح المواقف ص١٤١٧ ج٨، وشرح المقاصد ص٩٣ ج٢ وأيضًا: الاقتصاد في =

في ضوء هذا أيضًا: فإن الفاعل حين يصرف جهده الإرادي صوب الفعل فإنه يحس من نفسه الاقتدار على هذا الفعل، ثم يخلق الله تعالى: الفعل نفسه بمعية هذا الاقتدار عليه.

أي أن قصارى ما يدركه الفاعل هو (وجود) القدرة، وليس (تأثير) القدرة، كما يدعي المعتزلة، أفلا يحق لنا حينئذ أن نعتبر القول بتأثير القدرة استنتاجًا من وجودها: مجازفة مبنية على مجرد الإحساس الشعوري، وليس حقيقة مبنية على البرهان اليقيني؟؟

وحق ما قاله صاحب المواقف: (إن الفرق - بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية عائد إلى وجود القدرة، وعدمها، لا إلى تأثيرها وعدم تأثيرها).

إنه لا يلزم - كما يردف صاحب المواقف - (من دوران الشيء مع غيره - أي دوران الفعل مع القدرة عليه -: وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران: العلية، ولا يلزم من العلية: الاستقلال بالعلية)!![1].

ثم إنك إذا تفحصت حجج القاضي عبدالجبار[2] ضد الكسب الأشعري - وما أكثرها - فلن تجد فيها ما يدحض هذه القضية، أعني أنا نحس من أنفسنا

=

الاعتقاد ص٨٧، ويعزو العضد هذا الرأي إلى الأستاذ أبي إسحاق، والباقلاني مع اختلافهما في توجيهه، وانظر: الملل للشهرستاني ص٨٩ ج١.

(١) شرح المواقف ص١٥٢ ج٨، وقارن تعليق السيالكوتي البديع ص٢٩٤ مجلد أول (شرح النسفية)، ثم قارن ذلك بما ذكره الرازي في المحصل عن ضعف دلالة الدوران على العلية ص٢١١.

(٢) أفاض القاضي في هذه الحجج في المغني (المخلوق) بما يكاد يستغرق المجلد كله، وأوجزه في شرح الأصول الخمسة ص٣٢٣ وما يليها وأيضًا: المحيط بالتكليف: ص٢٦٦ وما بعدها.

(بوجود) القدرة فحسب، ولكن أين (وجود) القدرة مع المقدور: من (تأثير) القدرة في المقدور؟ ثم أين القول بتأثير القدرة في المقدور: من القول بتأثيرها – منفردة – في (إيجاد) المقدور[1]؟.

أين المبرر العقلي اليقيني للقفز من (وجود) القدرة مع الفعل – وهو كسب الأشعري – إلى (إيجاد) القدرة للفعل، وهو خلق الأفعال عند المعتزلة؟

وما أبدع ما قال السعد في هذا الصدد: (لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش: احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء، والعبد كاسب، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، مقدور للعبد بجهة الكسب).

ثم يضيف السعد قائلًا: (وهذا القدر من المعنى ضروري، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار)[2].

ثم ماذا بعد؟

---

(١) تنسب كثير من المصادر كالسعد في شرح المقاصد ص١٧٦ ج١ إلى الآمدي القول بأن القدرة الحادثة من شأنها التأثير، فهي مؤثرة، بالقوة، ولولا أن الله تعالى: خلق الفعل لأوجده العبد بقدرته، (لكن لما تهيأ العبد للإيجاد استأثر القوي المتين به، لئلا يشاركه أحد في الإيجاد والخلق الذي هو أخص أفعال الألوهية)، ولقد أبدع السعد في تقويم رأي الآمدي هذا، فانظره لنفاسته، واضمم إليه ما قاله الخيالي على النسفية ص١٥٢ ج١ والعقد الجوهري – (مخطوط ص١٥).

(٢) شرح النسفية: ص١٤٩ مجلد أول، وقارن بذلك ما قاله الغزالي في الاقتصاد ص٨٧ وسنعرض له عما قليل.

إنا لنعلم أن ما اتفق عليه الشيخان الجليلان: الأشعري والماتريدي بصدد القدرة المقارنة، وصرف القدرة، والترك: قد سبق أن نقده القاضي عبدالجبار[1] بما هو المتوقع من مثله تفنيدًا ونقضًا، لكن ما يهمنا تقريره هنا أن نرصد ما لقيه هذا الاتفاق بين الشيخين لدى أخلافهما، فلقد لقي عندهم اختلافًا كثيرًا، وافترقوا بشأنه طرائق قددًا.

إنا لنجد لدى أخلاف الإمام أبي منصور استمساكًا وإصرارًا على ما تحفل به تلك الدعائم الآنفة الذكر من الجوانب الإرادية، وما تنطوي عليه من فاعلية ومبادأة، وبهذا أضحى لمذهب الماتريدية مذاق ومشرب خاص يختلف قليلًا أو كثيرًا عن نظيره الأشعري.

فلقد جرى المذهب الأشعري في فهمه للجهد الإرادي في صرف القدرة - أعني الكسب - على أنه مخلوق بخلق الله تعالى إياه، وموجود بإيجاده سبحانه له، وبمقتضى هذا الخلق والإيجاد، فنحن (لا نشاء إلا ما شاء الله أن نشاء) على حد تعبير الأشعري في اللمع[2]، وجرى في إثره معظم أخلافه، وبذلك انطوت الدواعي والصوارف تحت عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾.

لكن غلبة الجانب الإرادي في نظرية صرف القدرة لدى الماتريدية قد ساقهم إلى مساق آخر، فهم تارة - على لسان صدر الشريعة صاحب المقدمات الأربع[3] - يجعلون ذلك الجهد الإرادي أو الكسب: عبارة عن (إرادة خاصة) هي ما

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٤٠٦ وما بعدها، حيث ينقل النظرية بنصها قائلًا: (إن الكافر تارك للإيمان مشغول بضده، فكأنه قد أتى في فقد الإيمان من جهته، وليس كذلك العاجز).

(٢) اللمع ص٥٧، ومجرد المقالات ص٩١ وما بعدها، وقارن الأسماء والصفات للبيهقي ص١٤٤.

سمي لدى الماتريدية (الإرادة الجزئية)، وهي من قبيل الحال أو الأمر الاعتباري، وهي أيضًا - بحكم كونها كذلك - تنضاف متمحضة إلى العبد وحده، دون أن يتثلم بذلك عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، ذلك لأن الشيء هو الموجود، وحينئذ فلا حرج أن يناط بالعبد - منفردًا - ما ليس بموجود، بل ما هو متوسط بين العدم والوجود.!!

وهم تارة أخرى - على لسان ابن الهمام - يجعلون ذلك الجهد الإرادي: عبارة عن (العزم المصمم) ولا يجدون حرجًا في استثنائه من عموم الآية الكريمة السابقة، ويضيفونه صراحة إلى العبد وحده، دون أن يجدوا في تخصيص عموم الآية الكريمة بمخصص عقلي أية غضاضة[(١)].

وبلغ من حرص الماتريدية على هذا الجانب الإرادي في الفعل البشري أن جعلوا تلك الإرادة متبوعة للقدرة الحادثة، فكأن القدرة تملك أن تريد، وتستطيع أن تصوب الإرادة صوب الفعل، ثم يخلق الله تعالى الفعل تبعًا لتلك الإرادة[(٢)].

---

(١) نستطيع القول بشيء من الحذر: إن ابن الهمام في (المسايرة ص٥٦-٥٧) - قد استقى فكرة (العزم المصمم) من البيضاوي في طوالع الأنوار (ص٣٩٥ وما يليها) حيث أسمى البيضاوي الكسب (بالعزم المصمم) ثم قال عنه، وهو أيضًا مشكل)، وذلك أن تصميم العزم هو أيضًا فعل مخلوق لله تعالى، ولا دخل للعبد فيه، بيد أن ابن الهمام - وإن ذهب إلى استثناء العزم المصمم من عموم الآية الكريمة على خلاف صنيع البيضاوي - لكنه فعل ذلك على شيء من التردد، إذ يقول تارة: (إذا أوجده العبد)، وتارة: (إنه بخلق الله سبحانه في القلب)، ولم يحل البيضاوي المشكلة حين فسر العبارة الأولى بقوله: (أي صممه.. ففيه تسامح) (إشارات المرام ص٣٢).

(٢) ذلك أن ثمة فرقًا دقيقًا بين أن تقول: إن القدرة توجه الإرادة، أو أن تقول: إن الإرادة توجه القدرة، ومهما يكن من شيء فلقد وضع السعد الاثنتين معًا في بوتقة الكسب حين قال في شرح =

كما بلغ من حرص الماتريدية على هذا الجانب الإرادي في الفعل البشري أن جعل بعضهم تلك القدرة التي توجه الإرادة: (علة) للفعل، وليس مجرد (شرط) يخلق الله معه الفعل[1]!!

بل لقد بلغ الماتريدية في الحرص على هذا الجانب الإرادي حدًّا تجاوزوا فيه موقف الإمام أبي منصور نفسه، وذلك حين ذهبت جمهرتهم - خلافًا له - إلى القول بأن القدرة المقارنة صالحة للضدين معًا، وليس لمقدورها وحده، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، فلقد بدا لهم أن في ذلك إثراءً للجانب الإرادي في الفعل

=

النسفية ص١٤٩ مجلد أول: (وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل: كسب) مما جعل أصحاب الحواشي عليه يعينون السابقة منهما وفقًا لما يعتقدون، وبوجه عام فقد كانت القدرة عند الماتريدية هي التي توجه الإرادة (قارن العقد الجوهري (مخطوط) ص١٠، وما يليها)، وأيضًا مطلع النيرين للأمير ص١٦-٢٠، وانظر: شيخ زاده: اختلافات (مخطوط) ص٢٨ وما يليها)، ولعل هذا خلاف ما يفهم من كلام أبي منصور نفسه في قوله في (التوحيد ص٢٦٦)، (إن القدرة تحدث تباعًا على قدر حرص العباد وميلهم واختيارهم).

أما الشيخ الأمير الكبير فقد تكفل في رسالته البديعة (مطلع النيرين) بتحويل مذهب الأشاعرة مرة أخرى إلى الاهتمام بنظرية الصرف، وبذل في ذلك جهدًا فائقًا، ثم جعل الإرادة هي السابقة، وليس القدرة (مطلع النيرين ص٢١ وما بعدها) فحين تتعلق الإرادة بالفعل يكون ذلك سببًا عاديًا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل، ويعزى إلى محيي الدين بن عربي القول بسبق الإرادة (قارن استحالة المعية بالذات للشنقيطي ص٤٨) ولعل هذا هو ما يفهم من كلامه في الفتوحات (الباب الثامن والستين ص٣٤١ مجلد أول).

(١) تنسب كثير من المصادر إلى أبي المعين النسفي القول بأن القدرة الحادثة (علة) للفعل (السعد: شرح النسفية ص١٥٠ مجلد أول) ولقد تعقب الكثيرون كلام أبي المعين، فقال بعضهم: إنها علة عادية، وليست العلة المؤثرة، أو هي العلة التي من شأنها التأثير مثلما قال الآمدي كما أوردناه في هامش سابق، لكن جمهرة الماتريدية على أن القدرة الحادثة (شرط) لأداء الفعل، انظر حاشية الخيالي على النسفية ص١٥١ مجلد أول.

البشري، وإن كان ما قاله أبو منصور - متفقًا فيه مع الأشعري نفسه - من أن القدرة المقارنة هي قدرة على المقدور وحده دون ضده: هو الأدنى إلى الحق والأقرب إلى الصواب، كما أشرنا إلى ذلك أيضًا في هامش سابق.

فماذا عن أخلاف الأشعري؟

أما فيما يتعلق بهيكل نظرية الأشعري (في كون القدرة مع الفعل.. للفعل) فقد بدأ الأشاعرة منذ الجويني في البرهان - وفي البرهان على وجه الخصوص - يتسللون منها لواذًا، ثم ما لبث الرازي أن أعرض عنها إعراضًا، ونبذها وراءه ظهريًا، وبدا أثر ذلك واضحًا فيمن أتى بعدهما[1].

(١) فالجويني في البرهان ص٢٧٧ ج١ - مع إقراره على مضض بالتأصيل الأشعري الذي عرفت، إلا أنه - أعني الجويني - ينكر ما ابتناه الأشعري على هذا التأصيل من مقارنة القدرة الحادثة للمقدور، فمن أنصف من نفسه - كما يقرر ص٢٧٩ ج١ - (علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل)، ثم يقول عن تلك المقارنة: (ولا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل)، لكنه يضيف - كالمعتذر لشيخه -: (إن مذهبه مختبط عندي)!!

أما الرازي - فإنك وإن رأيته في محصله ص١٠٦، ص١١٤ - يقدم رجلًا ويؤخر أخرى بإزاء قضية المقارنة، بل وبإزاء ما انبنت عليه من أصول، مما جعله هدفًا لانتقادات الطوسي المتكررة، إلا أنك تراه - أعني الرازي - في (معالم أصول الدين)، رافضًا لتلك المنظومة بأسرها، لا يلوي في ذلك على شيء، فالأعراض - عنده - يجوز عليها البقاء (ص٣٤) والقدرة عنده - خلافًا للأشعري في اللمع ص٩٣ - ليست أمرًا زائدًا على اعتدال المزاج وسلامة البنية (المعالم ص٣٢)، وهذا الرأي الأخير هو رأي بشر بن المعتمر (مواقف ص٨٦ ج١، ومقاصد ص١٧٧ ج١، وإشارات ص٢٤٣)، وبناءً على هذا التأصيل يذهب الرازي إلى أن القدرة - بهذا المفهوم السابق الذكر - حاصلة قبل الفعل، لكنها ليست كافية وحدها لحصول الفعل، بل لا بد لها من ضميمة هي الداعية الجازمة، فإذا اقترنا: حصل الفعل وجوبًا، وبهذا الجمع - فيما يرى الرازي - يصدق القولان جميعًا: قول الأشعري، وقول المعتزلة، والقولان - فيما يتابع - صحيحان، فالقدرة - بهذا المفهوم السابق الذكر - صالحة للضدين، وإذا انضمت إليها الداعية لم تصلح إلا لما تقارنه =

أما فيما يتعلق بدعائم نظرية الأشعري بوجوهها المتعددة (مقارنة القدرة، وصرف القدرة، وشغل القدرة، والترك) فيمكن لنا أن نلحظ - بغير قليل من الحذر والحيطة - أن مساق الفكر الأشعري في جملته كان يتضمن في كل حين: غلبة واحدة من هاتيك الدعائم على بقيته، فيبرز الغالب، ويتوارى المغلوب، لدى هذا المفكر الأشعري أو ذاك..

فقد تكون الغلبة أحيانًا للجانب الإرادي في نظرية الأشعري كما هو الحال لدى الباقلاني مثلًا، وحينئذ يكون الكسب صرفًا للقدرة صوب الفعل، مما يستلزم شغل القدرة به، وترك مقابله، وبهذه العناصر الإرادية يصطبغ الفعل بكونه طاعة أو معصية، ولا يكتفى حينئذ في فهم الكسب بمجرد كونه عبارة

=

وحده دون ضده (المعالم ص٨٣، ص٨٤).

وبين الموقف المتردد في المحصل والموقف الحاسم في المعالم تأرجح صاحب المواقف، فهو يقدم رجلًا ويؤخر أخرى فيما يتعلق بقضية بقاء الأعراض، مكتفيًا بعرض الآراء ونقدها (ص٣٧ – ٤٥ ج٥) وهو يصنع قريبًا من هذا فيما يتعلق بقضية المقارنة، مع ميل إلى رأي الأشعري (ص٨٨ من نفس المصدر).

أما السعد التفتازاني فقد نجا بنفسه من هذا التأرجح، إذ تراه يتخذ موقف الرازي بلا تردد، فيكر على دليل الأشعري فيما يتعلق بقضية عدم بقاء الأعراض: نقضًا وقلبًا وحلًّا (ص١٢٣ ج١ شرح المقاصد). ثم ينتهي – في جسارة – إلى القول ببقائها قائلًا: (إن امتناع بقاء الأعراض – وإن كان مذهبًا للأشاعرة، وعليه يبتنى كثير من مطالبهم – إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال: كالعلم ببقاء بعض الأجسام دون تفرقة، فإن كان ضروريًّا فكذا ذلك، وإن كان ذلك باطلًا فكذا هذا)!!، (وقارن: شرح النسفية ص١٥٢ ج١ ثم مطلع النيرين للأمير ص٨ وما بعدها) ولا يفوت على المتأمل أن يلحظ أن السعد هنا يستخدم حجة النظام المعتزلي على عدم بقاء الجوهر، وإن كان ذلك بالقلب (قارن ص٣٧ ج٥ شرح المواقف، وص١٠٢ ج١ شرح المقاصد)، ثم ترى السعد يتخذ نفس موقف الرازي فيما يتعلق بقضية مقارنة القدرة للمقدور (ص١٧٧ ج١ وما يليها من شرح المقاصد).

عن مقارنة القدرة الحادثة للمقدور، بل يضاف إليه صرف القدرة، وشغل القدرة، وترك مقابل المقدور.

وقد تكون الغلبة أحيانًا للجانب الجبري في نظرية الأشعري، فيفهم الكسب حينئذ على أنه مجرد مقارنة القدرة الحادثة للمقدور فحسب، سواء اعتمد ذلك على إفراغ القدرة من التأثير جملة، كما هو الاتجاه الغالب الذي أرسى دعائمه إرشاد الجويني وشامله ثم الغزالي بعدئذ، أم على القول بأن من شأنها التأثير، لولا أن القدرة القديمة منعتها من ذلك، كما هو المنسوب إلى الآمدي[(١)]، ومن الطبيعي أن تتوارى حينئذ معالم الجانب الإرادي في مذهب الأشعري قليلًا أو كثيرًا.

لكن هذا الجبر الأشعري هو (الجبر المتوسط)، فلا هو (الجبر المحض) الذي (تنعدم) فيه (قدرة) العبد على مقدوره، ولا هو (التفويض المحض) الذي يخلق العبد فيه مقدوره، فالمنفي عند الأشاعرة هو (تأثير) القدرة، لا (وجود) القدرة، كما يجب أن لا يغيب عن الأذهان.

ومن جهة أخرى فإن هذا الجبر المتوسط لا تنتفي فيه (إرادة) العبد لفعله، فذلك هو الجبر المحض، كما لا يكون فعل العبد واقعًا بإرادته المنفردة المطلقة، فذلك هو التفويض المحض، بل يقع فعل العبد المخلوق لله تعالى: مقارنًا لخلق (إرادة) العبد له، (واختياره) إياه، وتلك الإرادة - بدورها - لا يريدها العبد: إلا إذا شاء الله له أن يريدها، فنحن - كما يقول الأشعري في اللمع[(٢)] - (لا نشاء

---

(١) انظر: غاية المرام ص٨٥، وقارن إشادة السعد بهذا التقرير (ص١٨٦ ج٢ شرح المقاصد) وأيضًا الخيالي على النسفية ص١٤٧، ١٥٣ مجلد أول.

إلا ما شاء الله تعالى أن نشاء)، (ذلك أن الداعية إلى إرادة العبد لفعله ليست مرادة للعبد، بل هي بمحض خلقه تعالى) على حد تعبير السعد[1]، وبذلك يصير ذلك الفعل، برغم كونه إراديًا: واجبًا لا يتمكن فاعله من تركه، فهو إذن (مجبور) في عين اختياره، (ومختار) في عين اضطراره!

بإجمال شديد، وبحذر أشد، يمكننا القول: أن الباقلاني - كما نقله إلينا الشهرستاني الذي انتصر له أيما انتصار - هو أبرز من غلب الجانب الإرادي في نظرية شيخه الأشعري، معتمدًا - أعني الباقلاني - على القول بالحال، فقرر - كما نقل الشهرستاني[2]: أن للقدرة الحادثة أثرًا هو حال خاصة، أو جهة معينة، حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل، وهو كونه طاعة أو معصية، وهذه الجهة المتعينة هي التي تكون في مقابلة الثواب والعقاب.

ولقد تعرضت نظرية الباقلاني لهجوم شديد على يد الجويني[3]، دون تصريح باسمه، وكذا على يد الآمدي[4]، ثم تابعهما من تابع[5] بحيث يمكن القول إن

=

القدر ص١٤٧، ١٤٩.

(١) شرح المقاصد ص٩٥ ج٢، وقارن بذلك ما قاله ابن تيمية (درء التعارض ص٦٦ مجلد أول) وبخاصة تفرقته الهامة بين (الجبر) و (الجبل).

(٢) الملل والنحل ص٨٩ ج١، ونهاية الإقدام ص٧٤-٧٥، وأيضًا من ٢٥٢ وما يليها.

(٣) الإرشاد: ص٢٠٩-٢١٠.

(٤) غاية المرام: ص٢٣٠-وص٢٣٢.

(٥) انظر مثلًا: الجلال على العضد ص٢٥١ ج١ ثم ابن التلمساني وانظر ص٣٤٠ من شرح الكبرى للسنوسي، وكذلك الشعراني في اليواقيت والجواهر ص١٤٠ ج١، ثم انظر نقد أبي دقيقة ص٢١٢ ج٣، وغير ذلك كثير.

نظرية الباقلاني لم تلق في المذهب الأشعري الترحيب الملائم، بينما هلل لها الماتريدية[1]، إذ المشرب واحد كما هو بين، بل اعتبروا أنفسهم ورثة الباقلاني بالحقيقة؛ ثم جاء السعد[2] فأعاد لنظرية صرف القدرة والإرادة بعض الاعتبار، حتى إنه ليصح لنا أن نعد صنيع السعد هذا أحد معاقد الصلات الوثقى بين جناحي أهل السنة: الأشاعرة والماتريدية.

أما الرازي فقد وقف موقفًا وسطًا، فشيد للجبر المتوسط أركانه، ذلك أنه نظر إلى مسألة الجبر والقدر على أنها هي بعينها مسألة إثبات الصانع، إذ إنه لو صح قولنا إن الممكن لا بد له من مرجح فالقول بالجبر لازم، وإن فسدت هذه المقدمة تعذر الاستدلال بإمكان الممكنات على إثبات الصانع، ومن هنا فلقد انتهى الرازي إلى نتيجة حاسمة، مفادها: إما القول بالجبر (أي الجبر المتوسط) وإما نفي الصانع[3]!!

لكن الرازي من جهة أخرى: قد أفسح للجانب الإرادي في الفعل البشري مكانًا غير مذكور، إذ تراه يلح على أنه لا بد من اجتماع القدرة الحادثة مع الداعية، وعند اجتماعهما: يجب الفعل، فالعبد - بهذه المثابة فاعل على الحقيقة، لكن هذا المجموع (القدرة والداعية، والفعل) حاصل بخلق الله تعالى[4].

---

(١) انظر التحقيق البديع للكلنبوي على الدواني ص٢٤٨ وما بعدها مجلد أول، فهو يقول: (وكذا مذهب القاضي أبي بكر الذي هو مذهب الماتريدية بعينه).

(٢) شرح النسفية: ص١٤٩ مجلد أول.

(٣) المطالب العالية ص١٦ وما بعدها – المجلد التاسع.

(٤) معالم أصول الدين ص٧٨-٧٩.

في الجانب المقابل لاتجاه الباقلاني: يشكل إرشاد الجويني وشامله: اتجاهًا يغلب عليه الجانب الجبري، برغم أن الجويني نفسه - في تطور بليغ - قد تنكب ذلك في نظاميته وبرهانه!!

إن القدرة الحادثة - طبقًا للإرشاد والشامل[1] - لا تؤثر في مقدورها بأي ضرب من ضروب التأثير، لا في إيجاده كما قال المعتزلة، ولا في (الحال الخاصة) وهي كونه طاعة أو معصية، كما قال الباقلاني والشهرستاني، بل إنها - أعني القدرة الحادثة - تتعلق بالفعل البشري مجرد تعلق، وتقارنه مجرد مقارنة، فالحوادث كلها تحدث بقدرته تعالى، لا فرق في ذلك بين القدرة والمقدور بها، ولا بين ما تفرد الرب تعالى بالقدرة عليه، وبين ما تعلقت به قدر العباد!!

ثم إذا بالجويني نفسه، في النظامية صراحة وفي البرهان إشارة، يتنكب هذا الاتجاه الذي يميل نحو الجبر أو ما يشبه الجبر، وينبذه ظهريًّا ويهاجمه في حدة وعنف، لا يلوي في ذلك على شيء[2].

---

(١) الإرشاد ص٢١٠ وص١٨٧، والشامل ص٣٧٩.

(٢) ففي النظامية (ص٤٤) - على عكس الإرشاد والشامل تمامًا - يقرر الجويني أن أفعال العبد واقعة بقدرته: اختيارًا وإيثارًا واقتدارًا، وتلك القدرة مؤثرة في (وجود) مقدورها، والله تعالى خالق لتلك القدرة، ومن ثم فلا يقال إن العبد (خالق) لأفعاله، طالما كان مؤثرًا في وجودها بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيه. وفي النظامية (ص٤٤، ٤٥) وكذا البرهان (فقرة ١٨٦) يهاجم الجويني (الكسب) هجومًا صريحًا، فيقول: (ولا ينجي من هذا البحر المتلاطم ذكر اسم ولقب مجرد من غير تحصيل معنى، كأن يقول القائل: العبد مكتسب فيقال له: ما الكسب وما معناه؟!!).

وفي النظامية (ص٤٥) يهدم الجويني ما سبق له أن شيده في الإرشاد والشامل من تشبيه تعلق القدرة بالمقدور بتعلق العلم بالمعلوم، فهذا (خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل المحال)!!

وفي النظامية يصف الجويني هذا التحول الجوهري - إن لم نقل الانقلاب - بأنه ((رقي عن مراتب =

وفي إثر إمام الحرمين أخذ الإمام الغزالي في الاقتصاد بجوهر الاتجاه الذي كرسه الإرشاد والشامل، وإن كان له عند الغزالي مذاق خاص، ومشرب متميز:

(١) فالغزالي يضع - منذ البدء - طرفي الإشكال في القضية نصب الأعين، فلقد دل البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية الإرادية مفارقة للحركة الاضطرارية كحركة الرعدة مثلًا، ومبعث اختلافهما هو وجود القدرة في أولاهما، دون الثانية، كما هو بين.

ودل البرهان القاطع أيضًا من جهة ثانية على شمول قدرة الله تعالى للممكنات جميعًا، لا فرق بين الاضطراري منها والاختياري، إذ يستحيل أن تتعلق القدرة الإلهية بإحداهما وتقصر عن الأخرى، وهما سواء في المقدورية.

=

التقليد في قواعد التوحيد)!

ولقد كان من شأن هذا التحول في فكر الجويني أن يفجر موجات متلاحقة من الأفعال وردود الأفعال في الدوائر الأشعرية، نعرض لبعضها سراعًا، ولقد كان رد الفعل لدى الشهرستاني أشدها حدة إذ جعل رأيه - أعني رأي الجويني - مستقى من رأي الفلاسفة، بل إن هذا الرأي - كما يتابع - ليس رأي الإسلاميين منهم (الملل ص٨٩ وقارن نهاية الإقدام ص٢٥١)، وقريب من هذا ما قاله الرازي في (المحصل ص١٩٤)، وبذلك أصبح رأي الجويني هذا ينسب إليه وإلى الحكماء أيضًا، كما فعل صاحب المواقف (الجزء الثامن ص١٤٧).

لكن السعد أحس بالتضارب بين كلامي الجويني في أولاه وأخراه، (شرح المقاصد ص٩٣ ج٢).

أما السنوسي في الكبرى (ص٣٤١ وما بعدها) فقد ذهب إلى القطع دون تردد بانتفاء نسبة هذا الرأي الأخير إلى الجويني، منزهًا إياه عن (تلك الأقوال الفاسدة الشنيعة)!!، بينما امتدح ابن رشد (الكشف عن مناهج الأدلة ص٢٢٥) وابن القيم (شفاء العليل ص٢٥٤ وما بعدها) ما فعله الجويني في النظامية، مع إشارة إلى إنكار عامة أصحاب الجويني عليه في هذا الخصوص، وقارن ذلك كله تفصيلًا في بحثنا المعنون (تطور الفكر الكلامي عند إمام الحرمين الجويني)، وأيضًا: مصطفى صبري: البشر تحت سلطان القدر ص١٨٦ وما بعدها، حيث يقرن رأي النظامية هذا بموقف ابن القيم ومحمد عبده، ناقدًا ورافضًا.

فذانك برهانان على شمول القدرة القديمة لما يفعله العبد اختيارًا، وعلى (وجود) قدرة العبد فيما يفعله اختيارًا أيضًا، وذانك برهانان أيضًا على أن المحال استبعاد إحداهما، واستبقاء الأخرى، إذن ففعل العبد الاختياري: (مقدور بين قادرين) لكن بجهتين مختلفتين!!

(٢) ثم يتابع الغزالي تحليله فيقرر أن القدرة القديمة هي القدرة المتفردة التي لم يتم بها الاختراع والإيجاد، ومن ثم فهي تتعلق - إيجادًا واختراعًا - بالقدرة الحادثة ومقدورها جميعًا، وإبرازهما من العدم، أما القدرة الحادثة فأنى لها ذلك؟

أجل... إن القدرة الحادثة (موجودة) أثناء الفعل لا محالة، وإلا لشعر الفاعل أثناء ممارسته للفعل بأنه عاجز، ولكنها (لا توجِد) الفعل ولا تخترعه، فلا بد إذن أن نبحث لتأثيرها عن اسم آخر غير الخلق والاختراع والإيجاد، وليس ذلك سوى (الكسب)، تيمنًا بكتاب الله تعالى، حيث أطلق هذا الاسم على أفعال العباد[(١)].

(٣) ولعل مصدر النفور من فكرة الكسب هو - كما يرى الغزالي - الربط الشائع بين (وجود) القدرة من جهة، (وإيجاد) القدرة للمقدور من جهة أخرى، مع أن القدرة قد توجَد، وتتعلق بالمقدور تعلقًا آخر ليس هو الإيجاد، إذ إن من الخطأ - كما يقول الغزالي - الاعتقاد بأن تعلق القدرة بالمقدور (نمط) (واحد) هو الإيجاد وحده!!

ألم يقل المعتزلة - وهم الخصم الرئيس في هذه القضية إن القدرة الحادثة سابقة على المقدور، ومتقدمة عليه؟ إذن... فما (نمط) تعلقها به قبل حدوثه؟ لا بد أنه (نمط) آخر من التعلق «غير» الإيجاد الذي لما يحدث بعد.

---

(١) الاقتصاد: ص٨٣ وما بعدها، والإحياء ص١٠٢ مجلد أول، وقارن بما قاله السعد في شرح العقائد النسفية ص١٤٨ مجلد أول.

ألم يقل المعتزلة أيضًا: إن القادرية القديمة متعلقة بالعالم أزلًا، وقبل إيجاده؟ فما (نمط) تعلقها به آنئذ؟ لا بد أنه (نمط) آخر من التعلق غير الإيجاد الذي لما يحدث بعد.

وما الكسب الذي نقول به إلا تعلق القدرة الحادثة بالمقدور تعلقًا من نمط آخر غير الإيجاد، فلم النفور، وفيم الاستبعاد؟!

(٤) ثم ينتهي الغزالي إلى أنه (لا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين، إحداهما أعلى، والأخرى بالعجز أشبه، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز إليه من وجه، وبين أن تثبت ذلك لله سبحانه وتعالى عما يقول الزائغون، ولا تستريب إن كنت منصفًا في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى، بل لا يقال أولى... لاستحالة ذلك في حق الله تعالى)[1].

مهما يكن من شيء فإن ثمة اتجاهين برزا في المدرسة الأشعرية في طورها المتأخر، لا بد من الإشارة إليهما، والإشادة بهما.

أما أولهما فنجده لدى الأمير[2] الذي أعاد - في رسالته (مطلع النيرين) - للجوانب الإرادية في المذهب الأشعري بعض روائها وبهائها، فما الكسب عنده

---

(١) الاقتصاد ص٨٧: والإحياء ص١٠٣ مجلد أول، ولقد لخص السعد في شرح المقاصد ص١٧٦ مجلد أول: كلام الغزالي هذا قائلًا: (والحاصل أنا قاطعون بوجود صفة (هي القدرة الحادثة) شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير، ولا امتناع في أن لا يؤثر بالفعل لمانع، والنزاع في أنها بدون التأثير بالفعل: هل تسمى قدرة: لفظي، والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا، وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة: يؤيد ما ذكرنا). اهـ.

(٢) انظر إلى قول الأمير في حاشيته على عبدالسلام ص١٠١ (وفي رسالتنا مطلع النيرين: العجب العجاب)، (وانظر: مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين) ص١٧، ٢١ وغيرهما.

إلا صرف (إرادة العبد) صوب الفعل، وهي إرادة موجودة ومتحققة في الخارج، وإن كانت بخلق الله تعالى وإيجاده.

أما ثاني الاتجاهين فنجده لدى الكوراني - صاحب مسلك السداد - الذي قرر متابعة للجويني في النظامية: أن لقدرة العبد تأثيرًا في فعله، والفعل واقع بتلك القدرة قطعًا، ليس بالاستقلال، بل بإيجاد القدرة القديمة لتلك القدرة الحادثة وإبرازها من العدم، بل إن الكوراني ليرى أن كلامي الإمام أحمد، والإمام الأشعري في الإبانة يئولان إلى نفس المآل، ثم يعود الكوراني فيمزج بين كل هاتيك الروافد من جهة، وبين مذهب محيي الدين بن عربي الذي ينبثق من نظريتي التجليات، والأعيان الثابتة عنده، من جهة ثانية، وكل ذلك على نحو فريد ومثير للإعجاب[(١)].

(الصورة الرابعة)

(التكليف بالممكن غير المقدور)

نحن الآن بإزاء رابعة صور التكليف بما لا يطاق وأيسرها مؤونة وأقلها مشقة، لكن ألا يمكننا القول قبلئذ، ونحن نلتقط الأنفاس: إن النزاع في الصور الثلاث السابقة جميعًا كاد أن يتمخض إلى (لا نزاع)؟

---

(١) انظر إلى إشادة الألوسي - عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ - بنظرية الكوراني هذه في قضية خلق الأفعال، قائلًا: (وإن كان الكوراني - قدس سره - لم يدع فيها مقالًا، وأوشك أن يدع كل من جاء بعده فيها بشيء عليه عيالًا) ثم انظر انتقاد الشيخ مصطفى صبري لنظرية ابن عربي (البشر تحت سلطان القدر ص٢٦٧ وما بعدها).

ألم ينته الأمر - في الصورة الأولى (التكليف بما سبق في العلم القديم خلافه) - إلى أن الأشاعرة في جملتهم قد استقروا على أن العلم القديم «كاشف» عن الوجوب، وليس جابرًا، ولا موجبًا؟ وأن المعلوم خلافه - كإيمان أبي لهب مثلًا - يظل ممكنًا مقدورًا لأبي لهب، مع أن العلم القديم قد تعلق بعدمه؟

ألم ينته الأمر - في الصورة الثانية (التكليف بالمحال لذاته) - إلى أن الأشاعرة في جملتهم قد أدبروا عنه بعد إقبال، وأعرضوا عنه، ونبذوه وراءهم ظهريًّا؟

ألم ينته الأمر - في الصورة الثالثة (المتعلقة بأصلي نظرية الترك والاشتغال بالضد) إلى أن الأشاعرة - في جملتهم - قد نظروا إلى هذه القضية من ناحيتين، وأن التكليف بما لا يطاق: إنما هو ضرورة وظيفية قد اقتضتها طبيعة القدرة الحادثة التي هي عرض لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن (ما لا يطاق) محفوف (بما يطاق) ومحوط به؟

فهل انجلى النقع المثار عن جعجعة بلا طحن؟ وهل تمخض النزاع إلى (لا نزاع)؟ ثم ماذا يتبقى ثمتئذ من التكليف بما لا يطاق؟

إنه لم يتبق حينئذ من صور التكليف بما لا يطاق: سوى هذه الصورة الأخيرة، ألا وهي التكليف بما ليس في طاقة القدرة الحادثة أصلًا كالتكليف بخلق الجواهر، أو عادة مع كونه ممكنًا في حد نفسه كالتكليف، بحمل الجبال مثلًا.

بل إنه ليمكن القول - حتى في إطار هذه الصورة المتبقية - إن النزاع ليس في (وقوع) التكليف بها، بل في مجرد (الجواز) العقلي، فعلى حين يقول المعتزلة: إن التكليف بمثل هذه التكاليف قبيح، ومن ثم فهو محال عقلًا[1]، فإن الأشاعرة - وكذا الماتريدية[1] - يقولون بجوازه عقلًا.. مع عدم وقوعه شرعًا.

---

(١) فالمعتزلة يدعون الضرورة في قبح التكلف بما لا يطاق جوازًا ووقوعًا، بل إن النظام حين سأله

فهل انحصرت محصلة النزاع بأسرها في (جواز) أن يكلف الله تعالى العبد بممكن ليس في طاقته، ولا تتعلق به قدرته أصلًا أو عادة؟

أقول: لئن كان الآمدي - في الإحكام[2] - من السابقين في مذهب الأشاعرة إلى حصر النزاع في هذه الصورة وحدها، وفي الجواز العقلي وحده دون الوقوع: فإن للعضد والسعد - والسعد بخاصة - اليد الطولى والقدح المعلى في بلورة قضية التكليف بما لا يطاق، وقصرها على هذه الصورة الرابعة وحدها، ومن حيث (الجواز) وحده دون الوقوع، ثم إقصاء بقية الصور إقصاءً تامًّا، بل وتنحية كل الأدلة المتعلقة بالصور السابقة، باعتبارها (نصبًا للدليل في غير محل النزاع)[3] على حد تعبير العضد، (ولم ترد على المتنازع فيه)[4] على حد تعبير السعد!!

بيد أن السعد - بمزيد براعة - قد أعمل مبضع التحليل في هذه الصورة المتبقية، فالتكليف فيها ينصب أساسًا على أمر ممكن في نفسه، لكن قدرة العبد

=

أحد الخصوم (ما الدليل على قبح التكليف بما لا يطاق)؟ سكت، ثم قال: إن الكلام إذا بلغ هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأسًا، ومن ثم فإن القاضي عبدالجبار (شرح الأصول الخمسة من ص٣٩٦ حتى ٤٠٠) لا يشرع في الاستدلال على هذا القبح، بل يكشف عن (وجه قبحه) فقط، وهكذا فإن ارتكاب التكليف بما لا يطاق يعد في نظره مكابرة للضروريات، ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر! وقارن المختصر في أصول الدين القاضي عبدالجبار ص٢١٦-٢١٩.

(١) انظر مسلم الثبوت ص١٢٣ ج١.

(٢) الآمدي: الإحكام ص١٠٣ و١٠٥ مجلد أول، فالآمدي يختار جواز التكليف بالمستحيل لغيره، لكنه لا يحدد هذا الجائز به بهذه الصورة الرابعة، كما سوف يفعل العضد والسعد، على أن في النفس شيئًا من مساق كلامه في الجملة.

(٣) العضد: الإيجي: المواقف ص٢٠٢ ج٨.

الحادثة لا تصلح للتعلق به، إما لأنها غير صالحة لذلك أصلًا، كتكليفه بخلق الجواهر مثلًا، وإما لأنها غير صالحة للتعلق به في العادة، كتكليفه بالصعود إلى السماء، أو حمل جبل مثلًا[1]، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: فإن النزاع هاهنا - إنما هو في (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل، والإتيان به وإنفاذه، ثم استحقاق العقاب على تركه، أما أن يؤمر العبد بفعل ممكن لا تتعلق به قدرته، بحيث يكون القصد منه إبراز عجزه، وإظهار عدم اقتداره على الفعل، فليس ذلك جائزًا فقط، بل هو واقع أيضًا، كما في التحدي بمعارضة القرآن الكريم ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ أو بقوله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] ولا خفاء في كون هذا مما لا يطاق[2].

ومن جهة ثالثة: فالنزاع مع المعتزلة في هذه الصورة المتبقية بشطريها المتقدمين - ما لا تتعلق به قدرة العبد أصلًا، وما لا تتعلق به عادة - إنما يتعلق (بجواز) هذا التكليف جوازًا عقليًّا، لا في وقوعه بالفعل، إذ ثبت بالاستقراء أنه ليس في

---

(١) المصدر السابق: نفس الصحيفة، وقارن المسايرة ص١٠٧ حيث يفرق ابن الهمام بين أن يحمل الله تعالى المكلف جبلًا فيموت، وبين (تكليفه) بذلك، فالأول جائز حتى عند المعتزلة بناءً على تجويزهم لإيقاع الآلام بالعبد بقصد العوض، وكذلك عند الحنفية بحكم وعده تعالى على المصائب تفضلًا، أما الثاني فهو موضع النزاع في هذه الصورة الرابعة.

(٢) السعد: المصدر السابق ص١١٤ ج٢ وشرح النسفية ص١٥٥ ج١، وقارن بذلك انتقاد القاضي عبدالجبار للأشعري بصدد استدلاله بقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ على وقوع التكليف بما لا يطاق (شرح الأصول الخمسة ص٤٠٠، واللمع ص١١٣) ثم انتقاد الآمدي للأشعري في استدلاله على نفس المطلب بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢] (الإحكام للآمدي ص١٥ ج١ اللمع للأشعري ص١١٣-١١٤).

التكاليف الشرعية الواقعة ما هو من هذا القبيل، ثم إن الوقوع منفي بشهادة قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، إذن فنفي الوقوع في هذه الصورة محل وفاق، وإنما النزاع في الجواز العقلي وحده[١].

ومن جهة رابعة: فإنه يلوح لنا من تأمل كلام السعد - وكذا العضد - أن اهتمامهما كان متجهًا في المقام الأول صوب ما سبق أن توجه إليه اهتمام الإمام الأشعري نفسه في مجابهته لمذهب المعتزلة، وأعني به - كما تكرر القول: ثقب جدار الوجوب الاعتزالي، وهدم ما قاله المعتزلة - بناءً على التحسين والتقبيح العقليين - بوجوب أن يكون التكليف تكليفًا بما يطيقه المكلف، إذ إن تكليفه بما لا يطاق - على حد تعبير عبدالجبار (قبيح، والله لا يفعل القبيح)[٢].

وكأن السعد قد رأى أنه يكفي في مجابهة المعتزلة أن يقابلوا (بجواز) التكليف بما لا يطاق، ولا مدعاة إلى المبالغة في هذه المجابهة إلى حد القول (بوقوعه)، لأنه حتى لو كان (الوقوع) غير حاصل فهذا لا يقدح في (الجواز) بحال، وفي الجواز كفاية. وبعبارة أخرى.. فإن عدم وقوع التكليف بما لا يطاق - بل وامتناع هذا الوقوع - لا يقدح البتة - عند السعد - في كون هذا التكليف: جائزًا ممكنًا في نفسه؛ (فليس كل ما هو ممكن في نفسه - على حد تعبيره.. لا يلزم على فرض وقوعه محال)، ألم يوجد الباري تعالى هذا العالم بقدرته وإرادته، ومن ثم فعدم وجود هذا العالم - بمقتضى توجه القدرة والإرادة صوبه - قد أضحى ممتنعًا، ضرورة عدم تخلف المعلول عن علته التامة، ومع ذلك فإن امتناع عدم العالم لا يقدح البتة في أن عدم وجود هذا العالم لا يزال ممكنًا في نفسه؟.

---

(١) شرح المقاصد: ص١١٤ ج٢، وشرح العقائد النسفية ص١٥٥ ج١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٣٩٦، وقارن المسايرة لابن الهمام ص١٩، حيث أورد رأي السعد، كما أنه جعل البحث بحثًا عقليًا مبنيًا على مبحث الحسن والقبح ص١٩ وفي كلامه دقة ولطف مأخذ.

إن عدم العالم قد عرض له الامتناع بالغير، أي بمقتضى ضرورة عدم تخلف المعلول عن علته التامة، لكنه - أي عدم وجود العالم - لا يزال ممكنًا في نفسه، جائزًا في ذاته، فكذلك الحال هاهنا.

إن التكليف بما لا يطاق - في صورته المتبقية هذه - أمر (جائز) في نفسه، (ممكن) في ذاته، برغم أنه قد عرض له امتناع الوقوع لأمر خارج، هو الاستقراء، وما ورد به التنزيل في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، فيجوز - إذن - (أن يكون الشيء ممكنًا، ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض)(١) !!.

ومن جهة خامسة: فإنه يلوح لنا من تأمل كلامي العضد والسعد أيضًا: أن الرجلين كانا يرميان إلى تحويل الأنظار من (النزاع) إلى (ما ينبغي أن يكون عليه النزاع) في هذه القضية، دون أن يثنيهما عن ذلك ما يحفل به التراث الأشعري من مطارحات بشأن الصور الثلاث السابقة، حتى إنه ليمكننا أن نقول: إن النزاع بشأن هذه القضية لم يقتصر على (محل) النزاع، بل أضحى نزاعًا حول (تحرير محل النزاع)!.

---

(١) شرح المقاصد ص١١٤ ج٢، وشرح العقائد ص١٥٥ ج١، وإن كان كلام السعد (في التلويح ص١٩٧ ج١) ليس حاسمًا، فلئن كان ظاهر الآية الكريمة يدل على عدم الوقوع دون عدم الجواز، إلا أنه يمكن الاستدلال بها على عدم الجواز أيضًا، وذلك (لأن كل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع) وإلا لزم إمكان كذبه وهو محال، فإمكان المحال محال)، وقد نقل البياضي في إشارات المرام (ص٢٤٩) كلام التلويح، دون تقريري المقاصد والعقائد، ولكن يترجح لدي أن (عدم الجواز) الذي أشار إليه السعد في تلويحه هو (عدم الجواز) لعارض العلم والإخبار، وهو لا ينافي (الجواز الذاتي) الذي قرره في العقائد والمقاصد، فتنبه.

فهذا هو الجويني(١) يقرر أن نقل كلام الأشعري في هذه القضية ينطوي على (سوء معرفة بمذهب الرجل)، وهذا هو الآمدي يقول: (اختلف قول أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق نفيًا وإثباتًا)(٢)، وهذا هو ابن تيمية يقول: (كثر تنازع الناس في هذه المسألة إثباتًا ونفيًا)(٣).

ومهما يكن من شيء فإن بلورة النزاع - على يدي العضد والسعد - وحصره في هذه الصورة وحدها: لم تسلم - كما هو المتوقع - من المعارضة والتفنيد(٤)، لكنها تظل - برغم ذلك - شاهدًا على أنهما ما كانا مجرد نقلة للمقالات، وأن إسهاماتهما الكلامية لم تكن قاصرة على السرد الحرفي لما سبق أن قاله المتقدمون..



---

(١) الجويني: البرهان ص١٠٣ مجلد أول.

(٢) الآمدي: الإحكام: ص١٠٢ ج١.

(٣) ابن تيمية: درء التعارض ص٦٠ المجلد الأول.

(٤) انظر مثلًا تعقيب السيد الشريف على كلام العضد ص٢٠٢ ج٨، ثم تعقيب الفناري عليه، ثم تعقيب المحشي على النسفية ص١٥٥ ج١ حيث صرَّح علانية، أن هذا (خلاف ما قرره كثير من المحققين)، وانظر أيضًا: إشارات المرام للبياضي ص٢٤٩-٢٥٠ حيث أنكر - محقًا - ما انتهى إليه السعد من انحصار الجواز - عند الأشاعرة - في هذه الصورة، ثم نقل عن البيضاوي في (مرصاد الأفهام) أن (النزاع) إنما هو في (الممتنع لذاته)، وأن الأشعري قد صرح بذلك في كتاب (النوادر)، ثم انظر أخيرًا (مسلم الثبوت ص١٢٣ مجلد أول) لتراه قد نصر القول بجواز التكليف بما لا يطاق - جوازًا عقليًا - في أحد شطري الصورة المتبقية، وهو ما يتعلق بالممتنع عادة مع كونه ممكنًا في نفسه كحمل جبل مثلًا، وعزا ذلك أيضًا إلى الحنفية، لكنه انتقد (تجويز) الأشاعرة للشطر الأول من الشطرين، أعني ما لا تتعلق به قدرة المكلف أصلًا، كالتكليف بخلق الجواهر، وغير ذلك كثير.

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
تصدير	٧
الفصل الأول: صفات الأفعال	١٣
الفصل الثاني: مفهوم القبح والحسن.. المقدمات الخمس..	٣٥
المقدمة الأولى: مواطن الاتفاق.	٣٩
المقدمة الثانية: مواطن النزاع.	٤٢
المقدمة الثالثة: تعريف القبح والحسن.	٥٠
المقدمة الرابعة (الحكمة).	٥٨
المقدمة الخامسة (مفهوم الوجوب).	٧٢
الفصل الثالث: قضية القبح والحسن العقليين تأييدًا وتفنيدًا	٧٩
المحاور الثلاثة: تمهيد	٧٩
المحور الأول: ضرورية القبح والحسن.	٨٢
المحور الثاني: تنزيهه تعالى عما قبحته العقول ابتداءً.	١٠٨
المحور الثالث: جهود أشعرية في نفي التقبيح والتحسين العقليين.	١٢١
الفصل الرابع: الدعوى الأولى والثانية.	١٣٥
الدعوى الأولى (عدم وجوب الخلق والتكليف).	١٣٧
الدعوى الثانية: قضية التكليف بما لا يطاق.	١٤٧
مدخل إلى القضية.	١٤٧
الصورة الأولى: التكليف بما علم أزلًا عدم وقوعه.	١٥٤
الصورة الثانية: التكليف بالمحال لذاته.	١٧٠
الصورة الثالثة: نظرية الترك والاشتغال بالضد.	١٨٣
الصورة الرابعة: التكليف بالممكن غير المقدور.	٢١١
الفهرس	٢١٩